德国哲学类图书排行榜第一名图书。
如果一辈子只能读一本哲学史，就是这本了！
一本鸟瞰哲学全景的导览手册。
只要对哲学史有兴趣，想要体会人类
思想的精彩与缤纷，不管是科班生
还是一般读者，都可以从这本小书开始。



〔德〕奥特弗利德·赫费（Otfried Höffe）著

# 世界哲学简史

张 严 唐玉屏 / 译 方向红 / 译审

# Kleine Geschichte der Philosophie

社会科学文献出版社
SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS(CHINA)

这本简短的世界哲学史，出自德国当今最著名的哲学家奥特弗利德·赫费之手，它描述了哲学自古希腊的发端直到今天的发展之旅，并以通俗和简洁的文字将哲学世界里一个个重要的主题呈现在读者的面前。作者从浩如烟海的哲学宝库中选取了最为重要的问题、人物、学派及著作，直观地将哲学思想的发展淋漓尽致地展现出来。同时，此书亦可作为一本不可多得的哲学入门读物，它将帮助读者在大哲学家的引导下，学着自己进行哲学的思考。







ISBN 978-7-5097-1239-9
定价：35.00 元

http://www.ssap.com.cn



〔德〕奥特弗利德 · 赫费（Otfried Höffe）著

# 世界哲学简史

唐玉屏 / 译 方向红 / 译审

# Kleine Geschichte der Philosophie

社会科学文献出版社
SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS(CHINA)

**图书在版编目（CIP）数据**

世界哲学简史/（德）赫费著；张严，唐玉屏译．—北京：社会科学文献出版社，2010.1
ISBN 978-7-5097-1239-9

Ⅰ．①世… Ⅱ．①赫… ②张… ③唐… Ⅲ．①哲学史-世界
Ⅳ．①B1

中国版本图书馆 CIP 数据核字（2009）第 235135 号

世界哲学简史（Kleine Geschichte der Philosophie）

著　　者／〔德〕奥特弗利德·赫费
译　　者／张　严　唐玉屏
译　　审／方向红

出 版 人／谢寿光
总 编 辑／邹东涛
出 版 者／社会科学文献出版社
地　　址／北京市西城区北三环中路甲 29 号院 3 号楼华龙大厦
邮政编码／100029
网　　址／http：//www.ssap.com.cn
网站支持／（010）59367077
责任部门／人文科学图书事业部（010）59367215
电子信箱／bianjibu@ssap.cn
责任编辑／袁卫华
策　　划／佘晓灵　朱海华
责任校对／李秀军
责任印制／岳　阳　郭　妍　吴　波

总 经 销／社会科学文献出版社发行部
（010）59367080　59367097
经　　销／各地书店
读者服务／读者服务中心（010）59367028
排　　版／南京凯建图文制作有限公司
印　　刷／三河市世纪兴源印刷有限公司

开　　本／787mm×1092mm　1/16
印　　张／16.75　字数／341 千字
版　　次／2010 年 1 月第 1 版
印　　次／2010 年 1 月第 1 次印刷

书　　号／ISBN 978-7-5097-1239-9
著作权合同登记号／图字 01-2009-2850 号
定　　价／35.00 元

# 为什么会有哲学?

对于哲学,我们所期望的是它能够提出一些根本性的问题,以便能做出同样根本性的回答。事实上,哲学研究的是困扰人们甚至整个人类的一些基本问题,总结起来有以下三个主要方面:(1) 自然是什么?对自然我们能够知道些什么?(2) 作为个体的人以及作为集体的我们应该如何生活?(3) 此生或者长远的未来,我们对好的生活可以有怎样的期待?此外还有影响整个时代的比如理性和启示的关系问题,或者关于历史进步的问题。

虽然有的人认为,哲学家是脱离社会现实的,但如果更贴近地来考察他们所提出的这些人类的普遍性问题,很快就会发现一些绝非远离现实生活的分问题和子问题:(1a) 存在一种产生和组成整个自然的原(始物)质或元素吗? 存在"原子"这个词本意所表达的"自然最终的即不可再分的组成部分"这种东西吗? (1b) 自然在空间和时间上究竟是无限的,还是有限的、是造物主或神灵的杰作?如果这些问题已经没有存在的价值了,那么毫无疑问还有以下问题:关于(2a) 善恶,关于(2b) 自由,特别是意志的自由,以及(2c) 法和国家的正义性问题。最后我们还想知道,(3a) 我们的安康即幸福是否取决于我们的正派举止即道德

上的善的生活：道德正派会有所补偿吗？或者正派归根结底就是愚钝无知？（**3b**）如果“此生”无法得到这种补偿的话，那么就会产生对不死的灵魂、永恒的生命以及彼岸的回报的期望吗？这类问题可能会受到排斥但是很难被拒绝，因此可以说：我们亟须探讨哲学。哲学并非要对我们生活的这个世界施展魔法，抑或是将它推向神秘莫测的深渊。哲学根本不是制造幻象错觉，而是为一些不可避免的基本问题探寻让人信服的答案。在这个探寻的过程中，它无疑会不得已地改变我们对答案的期待视野，而且有时甚至得改变问题本身。

哲学如同未能抑制的求知欲，它不追求知识的量，而追求对知识的彻底探寻。它首先需要我们有惊叹的能力，这种惊叹不是赞赏——向自然和社会中的和谐致以崇高敬意——的惊叹，而是诧异的惊叹。受那些以往的知识或生活秩序无法予以解答的问题所规定，哲学产生于争端、批判和危机之中。当解释模式或生活模式彼此斗争，当针对宗教和权力机关的怀疑声日益强大，便需要这种敢于向权威发问的能力：按照一定的方法，根据对世界的认识，在其本身能力前提下，进行彻底的质疑。

按照狭义的严格理解，哲学相对来说还是很年轻的，据长期流传下来的资料显示，哲学才不过两千五百多岁。但这些不可避免的问题已经在此前很久就提出来了，后来在哲学之外也得到了探讨。由此看来，哲学的产生至少还需要第二个缘由，即当人们不满足于用目前的方式来提出和回答问题的时候，出于根本性的不满和对此的彻底批判，一种新型的提问和回答的方式便产生了，这就是对待现实、言说现实的新方法。

从广义上看，哲学是一个高智商的魔鬼。它脱离现实世界，使用深奥的词语，生活在通风的高处，制造一些让人难以理解又没什么用的论断。而实际情况是，许多哲学家都了解我们所熟知的这个世界，他们的思考饱含着经验；而且他们更全面、更彻底地观察这个世界，并进入了一个崭新的还未为人熟知的领地。因此或许有必要引入一种新的表达方式，这通常是非常小心谨慎的。就连“理念”这类专业术语也是来源于日常用语，不过是来自于第一位哲学家——那位古希腊人——的口头表述。另一种误解认为哲学仅仅是精神科学的一部分。实际上，在日常经验以及自然科学和精神科学各个学科的所有主题中，哲学都是位于首位的，它为数学与自然科学、精神科学与社会科学、医学与技术的根本性争论都作出了贡献。尤其是，哲学还不以科学为中介，直接涉及权利与正义问题，社会、经济与政治问题，意识、自我意识与语言问题，教育、音乐与艺术问题等。

一般说来，哲学并不描述古希腊神话所述之内容，即有关神祇和英雄、起源、自然和社会秩序的历史。哲学家们也不以宗教启示、神的一句话一个词或者某种传统风俗为研究的出发点。而且就算他们以此为研究对象，最终也会借助于普遍的人类理性，即通过（恰如其分的）概念、（不矛盾的和有解释力度的）理由即论据和基本经验，比如存在一个居住着各种各样的生物的世界，其中有一部分生物具备语言和思考的能力。通过概念、论据和经验这三大“手

段”，哲学家们探寻一种广泛的甚至通常是普遍的有效性。就算他们找不到这种有效性，至少还可以期待寻访到它的“小妹妹”，即普遍的可验证性。

因为这三大哲学手段中的任何一种都不单独存在，哲学便深入扩展到探寻一种有序的关联。概念、论据、它们的顺序及其语言形式被古希腊人称作“逻各斯(logos)”。哲学的长生不老之药就在于逻各斯和它的四大要素：概念、论据、“逻辑”顺序及其活生生的形式——语言。通过语言，哲学研究变成了对话，甚至是争论——不仅与同时代者而且与历史上的伟大哲学家们辩论。因为，构成哲学的并非大量永恒的真理，而是对真理共同的且交互进行的追寻，人们不能指望一种终极真理或仅仅期待着直线式的进步，虽然这无论如何也是一种进步。

概念与论据在日常生活中就已经用到了，相应地，它们也适用于科学，因此哲学的特别之处就需要第三个因素来体现：有哲学的地方，首先是人们鼓起勇气并同时发展能力的地方，人们对日常生活或科学当中的诸如“什么是正确的”、“实际情况如何”以及对二者来说“为什么会这样”这类基本问题穷根究底。这样，人们很快就自然而然地升到了一个让人眩晕的高度。哲学探讨因此也可以说是学习，是让思维变清晰，不再头晕眼花，虽没有必要绝对清醒但在很大程度上不会再晕头转向了。

哲学的特别之处还向我们描绘了另一幅图景：追问“为什么”的人是在钻研事情，而哲学家们越钻越深，刨根问底，完全就像“钻”这个词的字面意思所表明的：他们钻到事情的表面以下，追寻每一件事情的根源。然而他们钻进去的那些“什么”、“为什么”的问题非但毫无减少，就连最显而易见的事情包括自己的传统也遭到了怀疑。自我批判是哲学必不可少的一大组成部分。

人们为什么要追究“什么”、“为什么”这一类问题呢，他们为什么要刨根问底呢？历史表明，尽管不同个人会给出不同的回答，但仍然有一个共同的动力即求知欲。哲学力作亚里士多德的《形而上学》以这样的句子开篇：“求知是所有人的本性”。哲学正是作为求知欲这种自然推动力在充分发展着。除了充分阐释的知识本身之外，由此得不到多少通常意义上的好处，也就是说没什么用处。哲学不是试图发展普通知识领域之外的特种知识，而是试图带来人们内心深处呼唤的表面上看来并没有尽善尽美作用的知识。

摆脱了“用处”的知识绝非簇新。与此相反，每个人都知道作为目的本身的知识，这在感官的愉悦中是可见的：快乐地看、听、嗅和感觉。哲学要素之一的概念便非偶然地起源于婴儿就已用以理解世界的这种日常活动、这种把-握。因为哲学最终仅归因于这种自然求知欲，在荷兰语里它又可以叫做“wijsbegeer”[1]。

---

① 意为求知欲，与德语中的求知欲“Wißbegier”一词读音相似。——译者注

能够熟练地掌握一门知识或技能的人,我们称之为“大师”(Maestro)或“专家”(Meister);希腊语称“*sophos*”,意思是智者、贤人。与手工艺、法律事务(“律师”)、治愈疾病(“医生”)或政治事务等领域的专家一样,哲学家是知识和智慧领域的大师。因为这种高超的技能很难掌握,因此柏拉图说并非需要智慧(希腊语 *sophia*)本身,而是需要爱智慧(希腊语 *philo-sophia*)才行:对智慧的爱。添加上去的这个“*philo-*”无疑表达了与当前事物的亲密关系,而不是对无法企及之物的追求。柏拉图认为,一个爱智慧的人(希腊语 *philo-sophos*)也是一个爱数学的人(希腊语 *philo-mathēs*),学习会带给他欢乐,他对知识的渴求将永不停息。

此外,对于一个狭窄的领域来说,人们通常只是掌握一项专门技能,而哲学却探索普遍和整体有效的技能,例如关于整个自然的知识,关于普遍和绝对意义上的善与正义的知识,还有关于知识的知识。哲学试图解释的是:何谓合乎事实的概念,何谓有说服力的论据,概念与论据该如何联系起来、共同作用。

虽然这种求知欲是一种自然的天性,人人都有,各种文明里都具备,但严格来讲,哲学仅仅会在某些文明中的少数人那里发生发展起来。就目前的认识来看,对关于“什么”和“为什么”问题进行深入钻研的情况首先发生在古希腊人那里及其随后的文明中。而且源于印度和中国并举世闻名的,也远远不只是这种求知欲的发端:在印度,其发端多与宗教密不可分,而在中国则与国家学说和道德学说有关。这三处地方,几乎同时在公元前 600 年至公元前 300 年间产生了哲学,也就是雅斯贝尔斯称作轴心时代的思想再定位时期。

理论哲学的先驱当属数学和自然研究。通过古巴比伦我们了解到用以制定历法和预告月食的有计划的天象观察和测量。其中一种辅助工具叫黄道十二宫(Zodiakus),它把太阳在一年当中在天穹中运行的轨道分成了十二个部分。在古巴比伦诞生的计算和测量方法与在古埃及与中国一样,也是来源于土地测量员和建筑技术工人的实践,他们的认识就这样被世人接受并一代一代流传至今。古希腊人则不同,他们认为数学是提出理由、进行论证的学科,哲学也与数学有关。

人生智慧是实践哲学开路者之一,下面两个例子足以体现当时在古埃及这种哲学发展的高水平。(1)帮助他人的信条:“要帮助他人。发现有人被束缚了,要释放他;要做不幸者的保护者。不做视而不见者,这才称得上善。被迫害的孤儿于无助中求助,要飞奔过去援助他、营救他。这会是神心中的善,并获得他人的称颂。”(2)金科玉律:“不对任何人作恶,以唤起他人也不对你作恶。”

我们从其他地域最多了解到哲学的前身,其原因大概在于缺少关于这些文明的知识,因此,随着认识的进步,也会为这些文明揭示出一种发展起来的哲学。另外还有一个原因:知识的自我完善,即哲学,要求达到三大苛刻的先决条件。第一,谚语“在奖励面前,神灵也投入了

汗水"得到证实。任何人不付出努力是得不到求知欲的满足的。第二,必须先战胜之前的高峰才能达到知识的顶峰。只有那些简单的"什么"和"为什么"的问题得到了解答的地方——具体的比如人生智慧和天文学这样的普通科学——才会产生哲学。对于产生古希腊哲学的东地中海地区来说,我们主要从古埃及和古巴比伦这样更早的高峰获得了解。古希腊人本身并没有发明科学和哲学,其功劳应该归属于古埃及人。第三,只有那些不以寻求利益为目的的人才能获得"无用"的知识。也就是说只有当基本生活需要——就整个社会或某个团体而言——得到保证之后,人们才有闲暇去从事非生活必需的哲学的探讨。亚里士多德的《形而上学》引言卷提到,古埃及的祭司阶层满足这种"社会经济"条件。生活必需当然是最低前提;哲学绝不会仅在富足的社会中才繁荣昌盛。

哲学的特性产生了很好的影响。不以习俗、传统和宗教启示为根据,除了向全人类都公开的经验和全人类共有的理性,不承认其他任何权威,只有这样的人才能获得对各文明的所有人都重要的洞见。宗教和传统可以分隔人群,而哲学探讨却将人们联系在一起。正因为如此,哲学家们才有资格成为人类的导师。总之,哲学家对于人类理解自身以及认识世界起着决定性的作用,并深刻地改变着我们的社会和政治世界。

另一影响仍然与此有关:哲学具有世界主义的特点;谁进了它这所学堂,谁就天生是一位世界主义者,是全世界全人类的公民。伟大的哲学家还创作了优秀的文学作品,这些经典著作在世界文学这一大家庭里占据着举足轻重的地位。

不过,这样一本《世界哲学简史》陷入了两大困境。较小的困难是它和各种历史所共有的:哲学史是人类精神以及世界文明核心的一部大百科全书,其丰硕的财富取之不尽,而简史仅选取了其中的一部分——一些凭借其突出的原创性和重要性著称于世的主题、人物、流派和著作。

较大的困难在于哲学史本身。要叙述过去发生的一次性的事情,那么你将面临错失其对象的风险。因为虽然这些思想是针对当前的,但现在是将它们作为过去介绍给大家:概念要切中要害,论据要回答"为什么"的问题。为了客观公正,哲学史就不能像解剖师一样把它的对象当做死去了的思想来介绍,而应该试图让概念和论据来"说话",并使其相得益彰。以下这种境况可以缓解以上两大困境,那就是哲学家们纷纷与前辈们争执不下:哲学的历史也是(伟大的)哲学家们相互辩论的对话,大家都想成为独掌勤勉的思想的蜂巢的唯一蜂王。但事实上,哲学表现得如同一项彻底的开放式工程:答案和寻求答案的方式("方法")是开放式的,对方式和答案的评判也是开放式的;此外还有那些对于一个时代或全人类至关重要的问题也都是开放式的。

如果人们想要更加确切地认识、了解这项工程,就得亲自来读一读这些伟大的哲学家。在哲学的基本知识还未被广泛接受的时代里,我们在此尝试通过叙述简史的方法来达到宣

传和引导的作用。同时，我们还对经典文本作了强调，读者最好能批判地同时饱含热情地（意大利语 con amore）来阅读。通过每个章节的推荐读物部分，我们希望读者们能在这些哲学家的指导下亲自进行哲学探讨：活跃地思考并学习。[1]

① 插图版（2001 年）的文本和图画议案在图宾根大学的 1999/2000 年系列报告中首次提出。感谢对此给予高度关注的读者们，感谢我的同事 Christoph Wolgast 先生提供的大量帮助，以及 Roman Eisele 和 Ina Goy 为本书 2005 年作为贝克丛书的出版所做的努力。




CONTENTS

# 第❶章

# 开端：前苏格拉底

哲学的发展就像青少年的思想发展一样，而且其前期过程更加漫长。"从神话到逻各斯[①]"的转变不是靠内心的顿悟突然发生的。经过很长时间，人类才逐渐明白世界之可疑，因此哲学的起源是没有明显的界限可言的。当波俄提亚的诗人赫西俄德（Hesiod，公元前700年）在《神谱》（"诸神之起源"）中批评传统宗教时，他错误地把哲学当成了宗教批判。并且他对假和真的重要区分也表明其自身为一种认识论批判。

狭义上的哲学发端于伊奥尼亚地区属于希腊城邦的文化开放、贸易繁荣的殖民城市。它起源于小亚细亚的米利都、科罗封和以弗所这样的港口城市，萨摩斯这样的岛屿，以及意大利南部的"希腊殖民地"。早期思想家——后来的哲学家一再地回溯到他们——不仅是哲学家，而且是自然的探索者，此外还是"贤人"，即政治家和大众的忠告者，而且他们还是卓越的演讲大师。

---

① 古希腊哲学术语 *logos* 音译，含义为"理性"、"语言"等，参见下页。——译者注

由于苏格拉底(Sokrates)划时代的影响,在他之前的哲学家——从泰勒斯(Thales)到德谟克利特(Demokrit)和智者派(Sophisten)——被称为前苏格拉底哲学家(Vorsokratiker)。他们的思考首先指向作为整体的自然、宇宙及其逻辑秩序,以及宗教世界。相应地,哲学就发源于自然哲学或者说宇宙论(Kosmologie)和宗教批判。接下来,他们思考万物是什么,即本体论(Ontologie),以及真知识的可能性,即知识理论或者说知识论(Epistemologie)。在此基础上,关于人类自身事务的问题先后涌现出来,借此催生了伦理学和政治哲学,进而是修辞学和诗的哲学,即诗学。

在这个绵延两百多年的过程中,不但形成了哲学的不同方向,而且发展出多种多样的哲学形态和风格。当然,它们是彼此交错勾连的。那些试图研究古希腊哲学的人会遇到艰深的文本。难上加难的是,这些文本仅存于零碎片段和《前苏格拉底残篇》这样的后期文献中,只有那些具有创造性的阐释者才能窥其一二。

早期哲学家的主要概念是*physis*:自然;*archē*:本原或开端意义上的原则——这里的开端是就时间、起源或所依照的次序而言的,也可以说是宇宙之主宰意义上的原则;*logos*:概念、论据、解释、秩序、理性以及言语和语言;*kosmos*:有序且其秩序可被认识的、壮观的世界。

这四个概念体现了前苏格拉底哲学家对世界历史的解释。他们发现,这个所谓的世界应该被看做一个整体(*physis*),它有序(*kosmos*),其秩序可以被认识(*logos*),但不是表面肤浅的认识(*archē*),而且对它的认识——一个进一步的概念——容易受到谬误的威胁。

**泰勒斯**

泰勒斯认为,物质世界可以还原为某种单一的元素,但他误以为水就是这种元素。

## 米利都派自然哲学

**泰勒斯**　早期自然哲学追问自然在其各种现象中产生所根据的本原或原则。它寻找一个包罗万象同时又统一的"缘由":多中的一,所有特殊中的一般。出生于古希腊城市米利都的泰勒斯(约公元前624年至公元前546年)认为水这种物质性的东西、这种"基质"或"元素"是万物的本原[因为他用唯一的——希腊语*monos*——原则来解释世界,所以这种思想被称为一元论(Monismus)]。亚里士多德将他看成是自然哲学最早的代表人物。借助于水这个概念,泰勒斯也解释了某些

特殊的自然现象;所以自然哲学和自然科学在泰勒斯这里还没有被区分开来。同时,神话解释受到了质疑,其权威被剥夺,这使人联想到宗教批判:泰勒斯对地震进行了解释,认为地震并非海神的干预,乃是水的摇晃,而大地“像一块木片一样漂浮”在其上。此外他还给出了尼罗河每年泛滥及磁石的解释,并预言了公元前585年5月28日的日食。另外还有一些严格的几何基本定理的发现可追溯到泰勒斯,如以他名字命名的定理,半圆上的圆周角是直角。有相应证据表明泰勒斯不只是一名杰出的数学家,他还引领了哲学的根本转变,将其导向了普遍性的论说。

从柏拉图记载的一件著名轶事来看,泰勒斯是那种对于世俗事务迂腐无能的哲学家的典型:在散步中他因为专心仰观天象而失足落入井中,由此受到一位色雷斯女仆的嘲笑。与他所谓的“不通世故”相悖的是,一些重要的政治和实际生活忠告以及睿智的格言却可归于泰勒斯,并使其作为唯一的一名哲学家跻身“七贤”①之列:“不要靠卑鄙手段致富”;“懒惰令人厌烦,冲动对人有害,蒙昧使人难堪”;“与同情相比,妒忌更是人之常情”以及“过犹不及”。

不止于此,泰勒斯还具有长远的经营眼光:在人们奚落他的贫穷之时,他借助于天文学知识,预见到橄榄将获丰收,于是事先在冬天租下了所有的橄榄榨油作坊,来年橄榄丰收之时再将其出租,赚了个盆满钵满。由此亚里士多德得出结论说:“哲学家要富起来是易如反掌的,如果他们想富的话。然而这不是他们的志趣所在。”

泰勒斯的“水”这一原则引发了三个难题,后世的哲学一直在努力寻求它们的答案。首先,这个原则的功能是模糊不清的:它所意味的,是构成万物的东西(“一切皆水”),还是产生万物的东西(“一切都来自于水”)?并且,这个原则是直接有效呢,还是只在终极情况下有效?是否泰勒斯已借此暗示出后来经常为人所持的、对可感世界与其不可感本原进行“形而上学”区分的观点?其次,这个原则的内容是含混的。对于泰勒斯来说,水不仅是基质,而且是生命、运动,甚至是灵魂。在这个意义上他的观点倒是可以理解:万物(pan)都充满了神。后来人们称这种观点为泛神论。由于水具有活性,泰勒斯的观点就能够同这样一个经验事实联系起来:尼罗河水是其流经之处土地肥沃的根本原因。

阿那克西曼德(Anaximander)。泰勒斯的“亲戚、学生和承继者”阿那克西曼德(公元前610年至公元前546年)抛弃了水本原这一原则。其原因正是泰勒斯原则的第三个难题所在,而且他的解决方案更彰显出哲学的进步:通过一种更为彻底深入的发问,人们会发现,不仅以前的答案,甚至连标准答案(“基质”)都要被抛弃并被新的答案所替代。

他这样问道:如果说地球由于水的静止而获得它的稳定性,那么究竟又是什么使得水稳

① 古代希腊早期七位著名人物的统称,被现代人了解较多的只有哲学家泰勒斯和立法者梭伦两人。剩余五人为奇伦、毕阿斯、庇塔库斯、佩里安德、克莱俄布卢。——译者注



**阿那克西曼德：第一位地图制作者**

阿那克西曼德是第一个为已知的世界制作地图的人，他已经认识到，地球无所依傍地悬于空中。虽然这一发现十分惊人，但在很长的一段时期内，人们还是认为地球是平坦的。

定下来呢？人们举出某种其他的物质作为答案，他就再次提问，这种东西的稳定性究竟来自于哪里。并且每当人们提供新的答案时，他针对答案又重复这个问题，这样实际上就让人头晕目眩，陷入到无休无止的发问之中。因此，阿那克西曼德放弃了是什么东西使得地球稳定下来的设想。在他看来，地球悬浮于宇宙中，是因为它在各个方向上与宇宙的边界都保持着相等的距离。这种把地球作为宇宙中心的（错误的）假定与“现代”对这个问题所作的典型解释有着异曲同工之妙：通过相等距离保持平衡听起来像是有关重力的思想和重力基于万有引力的认识。

阿那克西曼德用阿派朗（apeiron）替代了作为本原的水。一方面，它意味着无穷尽和无边界：世界在空间上无边无际，或许在时间上也无始无终，而阿派朗就是化生万物的无尽源泉。另一方面，它意指某种（在质上）无规定的东西：本原不在我们熟知的物质（如火、气、水、土四“元素”）中。因为这些物质有着彼此对立的基本性质：热（水）和冷（气），湿（水）和干（土），所以不能把它们归于一个统一的“基质”。于是，阿那克西曼德用一个存在于不同元素中的“宇宙正义”替代了它们。

最早的有确凿文本可考的希腊哲学箴言出自阿那克西曼德，该箴言如是说：“但存在着的东西由它产生，湮灭后又复归于它，这都是必然的。因为它们要按照时间顺序相互补偿，并

因其不正义受到惩罚。”[1]根据这种构想,一种基于公正原则的二元的规律性(“必然性”)支配着整个世界:譬如说,如果热占优势,则冷被挤压,这样就产生了一种“不公正”,虽然只是暂时的;而后冷又压倒热,这样一种“补偿”得以产生,同时对热来说又产生了不公正,以此类推。这时整个自然过程就处于动态平衡之中。

阿那克西曼德还提出了一种宇宙和生物进化“理论”:人是从非人的水生动物进化而来的。

阿那克西美尼(Anaximenes)。阿那克西曼德的学生阿那克西美尼(死于约公元前525年)综合了他老师的观点和某种回溯到泰勒斯的观点。他认为自然的本原虽然是无限的,但却是确定的。他重新设想了一种唯一的“基质”——气:“它稀疏时成为火,反之浓聚成风,然后成云。再浓聚就变成水,继之为土,再变成石头。从这些东西生成其余一切事物。”

阿那克西美尼只在最低限度上对基质作出质的规定,从而得以免于受到阿那克西曼德的批判。他未曾明言气有什么众所周知的基本性质,而是通过浓聚和稀疏的基本过程从总体上来说明气。然而他赋予气以优先地位,这仍要归功于某种大胆的普遍化:如同呼吸是人类维持生存的原则一样,纵观整个宇宙,也有一种“底”气在吐纳之间维持着宇宙之生生不息。

## 克塞诺芬尼的宗教批判

游历于希腊各城邦,尤其是西西里和意大利南部等地的行吟诗人(“叙事诗朗诵者”)克塞诺芬尼(Xenophanes,约公元前570年生于科罗封),继承并综合了三位米利都思想家的自然哲学。“万物产生于土和水。”他敏锐地观察到内陆出土的海生动物和贝壳化石以及洞穴中的滴水,为这种说法提供了依据。

此外,他指出了某些感知判断具有的局限性,并且将对认识的普遍怀疑——仅给出假定而不提供真知——与“认识是逐渐进步的”这一思想联系在一起。[2]特别是,他阐发了哲学的两种形态:宗教批判和哲学神学。由于他的原创性和彻底性,克塞诺芬尼在此可归入伟人之列。

克塞诺芬尼将彩虹解释为自然现象,听起来就已经类似于宗教批判了。在传统神话中彩虹是一个名为伊丽丝(Iris)[3]的女神的面容。克塞诺芬尼反驳说:“被他们称为伊丽丝的,其实不过是云,所看到的是紫色、红色和黄色。”此处,哲学的两种形态初现端倪:一种是致力于对

---

① 此处参考海德格尔《林中路》(孙周兴译,上海译文出版社,2004年)中《阿那克西曼德之箴言》一文中的相应译文,并做了改动。——译者注

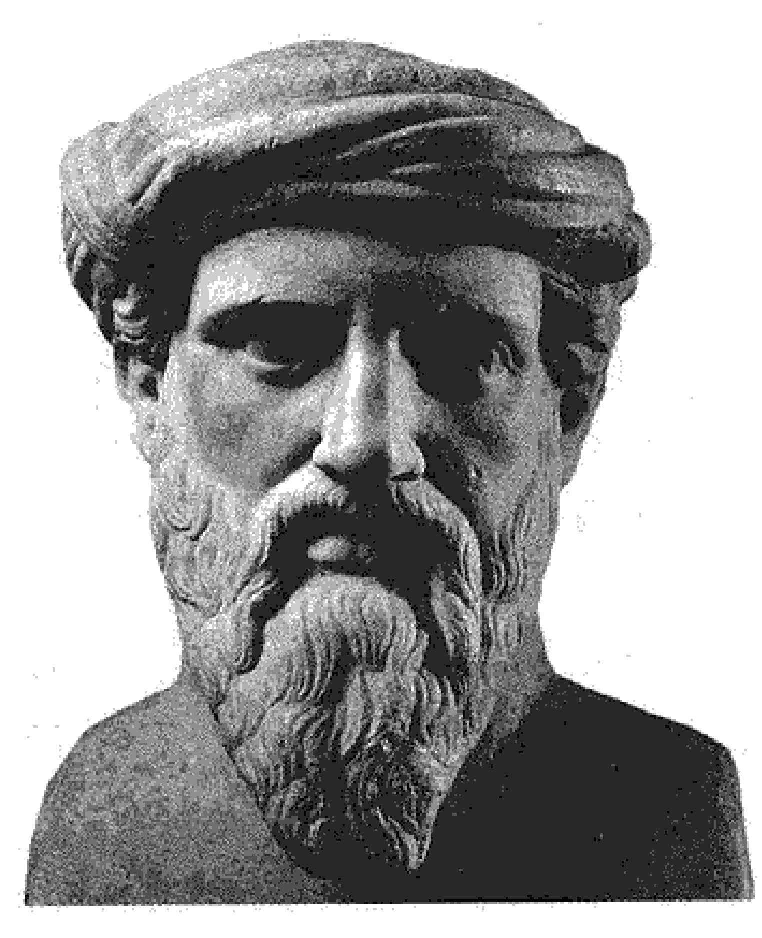
② “神并没有在最初就把一切秘密都指点给凡人,人们是经过探索逐渐找到较好的东西的。”出自克塞诺芬尼残篇,参见北京大学哲学系外国哲学史教研室编译《西方哲学著作选读》,商务印书馆,1981年,第29页。——译者注

③ 古希腊神话中的彩虹女神。——译者注

自然进行"理性"解释，另一种是宗教批判，因为神不再被视为可见的自然现象。

克塞诺芬尼还进行了更为尖锐的批判。他彻底揭去了传统众神的面具，认为神是不同民族形象的某种投影——"埃塞俄比亚人说他们的神是扁鼻黑皮肤的，而色雷斯人说他们的神是蓝眼睛白皮肤的。"——或者坏的榜样："荷马和赫西俄德把人类斥责唾骂的一切丑行加诸众神：偷窃、通奸和尔虞我诈。"更有甚者，他把神祛魅为与种属有关的投影："如果牛、马和狮子有手，并且可以像人那样绘画塑像，那么马会画马形的神，牛会画牛形的神，并且按照它们自己的外形塑造神的形体。"

克塞诺芬尼并未止步于对宗教的(否定性的)批判。在与传统的民族宗教相对立的基础上，他得出了一个新的、"启蒙的"、关于神的概念："神独一无二，他在诸神和人类中都是最伟大的，无论在形体上还是在思想上都不像凡人。"在这种典型的一神论(Monotheismus)中，一种哲学意义上的神的概念的四个重要元素已经显现：神是唯一的；他表现为"绝对"的至上——他是最伟大的，并且(完全)是他者；他是精神；最后，他是万物的发动者："他毫不费力地用理智的思想摆布着一切。"



**毕达哥拉斯**

这位希腊哲学家和数学家最先提出，物质宇宙的一切构造都可以用数学来表示。

## 毕达哥拉斯

关于毕达哥拉斯(Pythagoras)的可靠记载很少；他也不曾留下著作。有研究者认为他不过是一个宗教巫师和先知，另外有人认为他是一个卓越的哲学家、数学家和音乐理论家，但与他同时代的赫拉克利特(Heraklit)却指责他是所谓的"万事通"和"高明的骗子"。他的学生将他视作完美的智者[①]和阿波罗神的化身，因而对他顶礼膜拜。以下内容应当是可信的：

约公元前572年，毕达哥拉斯生于米利都附近的萨摩斯岛，约公元前530年因为政治原因移居意大利南部。在这里他自称首位"爱智者"[②]并创立了一个类似于修会的团体，该团体允许妇女加入并产生了巨大的政治影响；他死于约公元前480年。

① 这里指的不是"智者派"的智者。——译者注

② 希腊语哲学一词*philosophia*原意为"爱智慧"。——译者注

在“服从神”的口号下，“毕达哥拉斯主义者”力求遵从一种神性的世界秩序，借此把科学–哲学知识与道德–宗教的生活方式结合在一起，他们财产共有，保持一种无条件的友谊、集体行动和饮食禁忌。只有进行了充分的入会准备，并且服从一种打上了仪式化戒律烙印的生活方式，才能成为毕达哥拉斯的门徒。正是在这种(理论化)知识和(道德上)美好生活的统一体中，出现了第三种形态:作为教育和生活规划的哲学。毕达哥拉斯是这种哲学的典范，他颇具领袖魅力，既是精神导师，又是饱学之士。

可能受奥尔弗斯教派[①]启发或者吸收了伊奥尼亚神话的成分，抑或还受到埃及人影响，毕达哥拉斯将丰富的外邦思想教给了古希腊人:灵魂不朽，灵魂转世和一切有灵魂的东西都是同类。有灵魂者应该记得他前世的生活。因为灵魂也可能在动物中轮回重生，所以毕达哥拉斯主义者有食肉的禁忌(“素食主义”)。

毕达哥拉斯指出，有一个无边无际的虚空(*kenon*)，它从天空吸气导致了世界的产生。毕达哥拉斯和他的学派认为，前四个数字之和——10，是一个完满的数字:神圣四元(*tetraktys*)。它被描绘成一个每边都构成一个4的等边三角形。[②]毕达哥拉斯尤以发现了基本音程的数字比例关系——八度音(1:2)，五度音(2:3)，四度音(3:4)——而声名卓著。

这种比例关系推广到整个自然界尤其是天体世界，就成了一种“宇宙的数的秩序”。按照这种秩序，世界在数的关系上是和谐有序的。由于大的物体下落时会发出声音，巨大的星体声音也大，其运动的速度也会符合相应的音程，它们的圆周运动从而会发出和谐的协奏:天籁。无疑，这种亘古不变的背景音乐，唯有“神一般的”毕达哥拉斯才能觉知，常人则做不到。

毕达哥拉斯数的原则的先见之明在于认识–理论的假定，只有数的关系才能被认识;柏拉图就是从他的口授课程[③]中获得了启发。这样听起来就很像现代自然科学的思想:人们用数学简洁明确地表达自然规则。也有可能是在后期流传过程中有人用柏拉图哲学的精神丰富了毕达哥拉斯本人的思想。不过得名于毕达哥拉斯的定理——对于直角三角形，有“$a^2+b^2=c^2$”——早已为巴比伦人所熟知。

近两个世纪里毕达哥拉斯派是最有影响力的团体，不仅包括哲学家，而且包括数学家、自然研究者，此外还包括医生、音乐理论家、立法者、私人雕刻家、诗人和著名运动员。毕达哥拉斯的门徒中最有名的当属克罗顿的斐洛劳斯(约公元前470年至公元前390年)，柏拉图在对话《蒂迈欧篇》(*Timaios*)中阐述了他的大部分自然哲学。斐洛劳斯还抛弃了地心说的世界

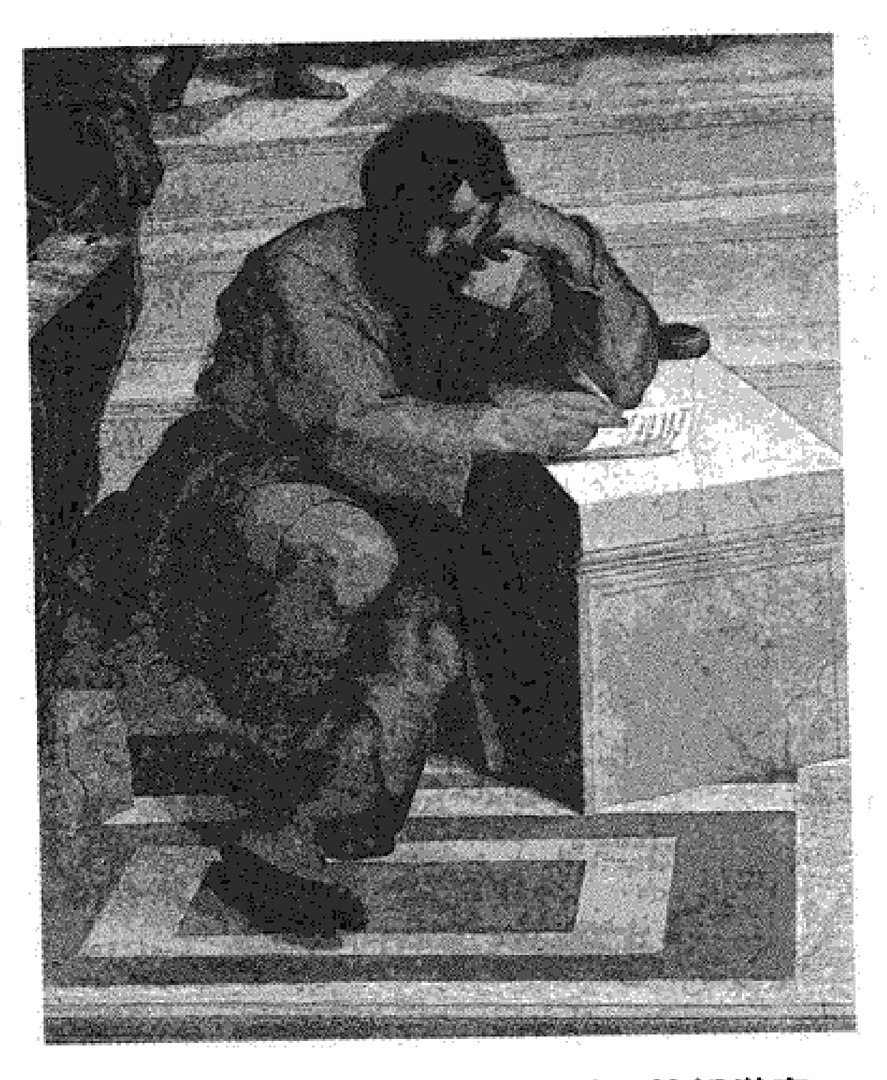
---

① 神话中的歌手奥尔弗斯的信徒，据说奥尔弗斯破天荒地感化了冷酷的死神。

② 该等边三角形边上有九个点，中心有一个点，如图 ○ ○○ ○○○ ○○○○。——译者注

③ 据传柏拉图曾购买流传下来的毕达哥拉斯的讲稿。——译者注

图景，而认为宇宙中心是一团火，所有星体绕其旋转。



**赫拉克利特：第一位被大量引用的哲学家**

赫拉克利特有这么一句格言：人的性格就是他的命运。两千多年后，西格蒙德·弗洛伊德再次提出了这一精辟的思想。

## 赫拉克利特

赫拉克利特（生于约公元前540年）出生于伊奥尼亚的以弗所（今属土耳其），门第显赫。在他的著作中，往往一个句子就体现出哲学探讨的第四种形态：经过精心构思、警句式、一针见血的格言。因为他颇像预言家，所以被称为"晦涩者"和"谜一样的人"。如同自然哲学家一样，赫拉克利特也追问世界的普遍规律性。他把他的"原-则"叫做"世界-法则"：逻各斯（Logos）。这不仅关涉人类之外的纯粹的自然，而且也关涉人、人个体的生活和社会的生活。赫拉克利特已经从宇宙论中开辟出了伦理学和政治哲学的方向。

他相信，他所言的"原-则"是大部分人"即便听到，也无法理解的；他们就像聋子一样充耳不闻。有谚语为证：他们即使在场也等于缺席"。这话有两方面的意思：规律性体现在当前的（"在场的"）每个人的生活中。因为："自然（这里理解为规律性或事物的本质）遮蔽自身。"而且"每天碰到的东西对他们而言都是陌生的"。

赫拉克利特从四个角度阐释了普遍规律性（"一出于万物，万物出于一"）：（1）他提出了一种基质，既不是水（泰勒斯）也不是气（阿那克西美尼），而是一团"永恒的活火"——现代说法是：能量。（2）火不断地燃烧和熄灭造成了世界的变化。（3）赫拉克利特把既相互区别又有突出共性的双方称为"对成"（Gegensatzpaare）。白天与黑夜、冬天与夏天、战争与和平、生存与死亡、清醒与熟睡、潮湿与干燥、上升与下降、渣滓与黄金——在所有这些例子中，各元素都不是自行产生的，而是对立的两极相互作用的结果。而且，它们的相互作用——赫拉克利特奉之为"万物之父、万物之王"的"斗争"（Krieg）——是一种自然过程，它使对立矛盾得以统一。（4）著名的格言"一切皆流"虽不直接出自赫拉克利特，但其他有关"流动"的片断，如"人不能两次踏进同一条河流"则可视作他本人的话。赫拉克利特在"自然哲学"以及"本体论"上将流动看成是整个现实世界中随时变化的象征和标志，在"认识论"上也是方式和方法的象

征，就像人们即使在变化中也能够思考并认识那些保持不变的东西一样。在赫拉克利特看来，万物都服从变化的这一规律性。

## 巴门尼德和芝诺

巴门尼德(Parmenides，生于约公元前540年)可能曾在意大利南部学习过克塞诺芬尼和毕达哥拉斯的学说。他本是其母邦爱利亚的一名出色的立法者。哲学上他创立了探讨"是"(*on*)的学说：关于存在者(Seienden)的学说，换言之，即本体论。他赋予了本体论一种挑衅的姿态——存在者是不变的和不朽的、是单一的和统一的、是固定的和完满的，这影响了整个后来的哲学，如柏拉图的理念论、亚里士多德的神的概念以及原子论者留基波(Leukipp)和德谟克利特关于构成实在的最小单元的概念。

和克塞诺芬尼与赫拉克利特一样，巴门尼德也深入考察了人类认识的可能性，并且严格区分了通过感官获得的经验和通过逻各斯获得的知识。他还补充道，只有逻各斯才可能带来真知识，而且真知识仅仅关乎不朽的存在者。巴门尼德这个补充的命题更具有挑衅性，其相应的文本是一首说教诗，结构如下：第一部分是关于真理和存在者的("因为思想和存在是同一的")，第二部分论述"有死者(Sterblichen)虚妄的意见(Meinungen)"。意识到该学说可能会招来非议，巴门尼德在这两部分之前加入了一个"序言"，把他的学说描述成一种由理性来验证的神谕。

这种学说的具体意义和范围仍未有定论。(1) 在本体论上，问题是：巴门尼德否定经验世界的实在性吗？或者他"更谨慎地"采取了由泰勒斯首先暗示过的"形而上学的切割"，将可感世界与其不可感知的本原清晰地区分开来？(2) 在认识论上，问题是：巴门尼德主张的是只有通过完全独立于经验的思考才有可能获得真知识这种极端的理性主义吗？抑或他只是"更谨慎地"主张，不变者的某种要素属于真知识，并且这种要素只对知识的真实性负责？这种要素超越[1]了通常所谓的实在，并且同时充当了使认识得以可能的条件[2]，由此巴门尼德发现了一个让人晕头转向的、字面意义来说就是失去视觉和听觉的实在性：他揭示了一种既是超越的同时又是先验的实在性。

对这种谨慎的理解，可以作如下解释：巴门尼德虽然拒斥日常世界观——关于产生和消亡、多样性和差异性的言说，认为它们是虚妄的，但仍然对其进行了研究。在第二部分中他也把世界看成源出于两个元素——光明和黑暗，以二者的复合来解释事物的产生，并且认可这

---

① 拉丁语 transcendere(动词"超越"。——译者注)。
② 康德所说的"先验的"(transzendental)。

种“解释”，因而看起来指向某种确定的有效性，当然并未提升到真理的高度。

为了替巴门尼德挑衅性的学说进行辩护并通过“以彼之道，还治彼身”的方式反驳对该学说的诘难，芝诺(Zenon，约公元前495年至公元前445年)提出了一些著名的悖论。这些悖论体现了哲学探讨的又一种形态——一种天才教育家所具备的建构性的洞察力，因为它们阐述了日常思维中自相矛盾的地方，而这些矛盾之处要求他不仅要深思而且要自谦。

有一个芝诺悖论是说迅捷的阿基里斯[①]永远追不上迟缓的乌龟。因为“追赶者必须首先到达被追赶者起步的那一点，所以较慢的必然总是领先一些”。假定阿基里斯跑步的速度是乌龟的一百倍并且乌龟领先一百米，论证如下：当阿基里斯到达乌龟的位置时，乌龟已往前爬了一米路程。当阿基里斯再跑到这个位置时，乌龟又往前爬了一厘米，这样乌龟领先优势虽然越来越小，但却能一直保持这种领先。

芝诺由此开始致力于阐发空间连续性这一难题。他的另一悖论“飞矢不动”也阐述了类似的关于时间连续统的难题，因为“运动的事物既在又不在其所处的位置运动”。芝诺可能认为，时间段由无数时间点组成的序列构成，每个时间点都是当下的瞬间，从而飞矢每次都被“钉”在单个时间点上，无法运动。

通过区分“无限”的两种含义——无限广延和无限可分性，亚里士多德解决了这个悖论。这样，有限的广延在有限的时间内能穿越无限可分的一段(空间或时间)。



**基本元素**

恩培多克勒最早提出，世界是由四大基本元素构成的，即土、水、气、火。两千多年后，这一思想仍然盛行。这幅中世纪的绘画就表达了这一思想。

## 恩培多克勒、阿那克萨戈拉和原子论者

与芝诺不同，恩培多克勒(Empedokles，约公元前495年至公元前435年)、阿那克萨戈拉(Anaxagoras，约公元前500年至公元前428年)和原子论者留基波(公元前5世纪初)、德谟克利特(约公元前460年至公元前370年)要“拯救现象”。他们试图将巴门尼德富有挑衅性的本体论和认识论与经验协调起来。

恩培多克勒尽管出身于贵族，但据说曾投

① Achilleus，希腊神话中善跑的英雄。——译者注

身于民主活动。他可能还教过后来著名的雄辩家和智者高尔吉亚(Gorgias)，并且他自己也曾是一名卓越的雄辩家；亚里士多德认为，他甚至还是修辞学的创始人。然而他却是以其“四根说”著称，该学说认为宇宙由火、气、土、水四种固定基质(今作元素)组成；只有它们的组合关系可以改变：一切有死之物都没有绝对意义上的产生，在所谓的死亡中也不会有终结，只存在混合与混合物的交换：“生成”仅仅被人类用作表示这一切的通常名称。与此相反，原子论者提出了一种存在者，它是一种不可计数的，但有限的、最小的、不可再分的东西，即不能被直接观察到的、永恒的原子(*atomos*：不可分)，它们在虚空中运动。灵魂和精神由极轻的、几乎无形的、极灵活的火原子组成。①视觉通过细微的影像来实现：物体流射出细小的影像，并与来自眼睛的流射物相遇。

原子论在通向现代自然科学的道路上迈出了至关重要的一步。德谟克利特似乎已经意识到这种原子概念的一个困难：在因膨胀而变形的情况下，原子仍被看做是不可分的。他试图通过区分“数学的”和“物理的”研究方法来解决这一难题。在关于伦理学的文本中，德谟克利特为慎思和道德自尊辩护(“所行不义之人，于己之前尤应知耻”)，他还提倡公民和睦相处，提倡富人资助穷人，提倡民主，因为民主为自由提供保证。

## 智者派

智者派重新树立了哲学家的另一种典型：“大众启蒙者”，也就是既博学又具批判性的知识分子。智者不像先前的大部分哲学家以及柏拉图一样出身贵族，因而他们实行收费服务。作为职业巡回教师他们给上层社会子弟传授各种技能，以使他们能在民主机构、公众集会和法庭上为自己的利益和观点辩护；因为那时还没有诉讼代理人(律师)。在雅典，外邦人没有公民权，智者经常受到怀疑和轻视。而另一方面，智者声名日隆，财富日增。

在智者的坚决反对者柏拉图及阿里斯托芬的喜剧《云》的影响下，智者被看做是社会的祸害：他们是道德败坏者，是全凭修辞和论辩技巧蒙蔽众人、进行证明与反驳的大师，是“贩卖假知识的人”(亚里士多德语)。实际上，多亏了他们，哲学主题才坚决果断地转向了人，并对语言和语言哲学产生了兴趣，而且一般来说他们影响了哲学解释的态度，即未经证明的东西不认其为真。

至少有五种革新可以追溯到智者。首先，他们对所处时代发起挑战，要求变革社会和政治制度，并因此提出了新的问题。在此之前，宇宙几乎是人们关注的焦点，而此时此刻，人成了中心问题：人的言语和行为、国家以及政治权力的合法化，此外还包括人的认识能力。

---

① 阿那克萨戈拉也称之为运动的力——理性：*nous*，它由最纤细的物质组成。

用西塞罗(Cicero)的话来说,苏格拉底"第一个将哲学从天上召唤下来,使它在各个城邦落脚生根,并进入各个家庭,还迫使它审视生命、伦理与善恶"。平心而论,我们应将哲学主题上的转折归功于——以赫拉克利特的方式——智者。苏格拉底也与此"启蒙"运动息息相关,这个运动把哲学从一个狭窄、封闭的小圈子中引出来,引向了公众。

其次,智者发展了与语言的关系。他们发现了演讲"争强好斗"的特点,即努力使自己的观点取胜。从语言作为权力工具这个角度来看,他们发展了修辞和论辩的艺术,同时还对语言的结构和"本质"——智者所作的变革之三——感兴趣,并且推动了语言哲学的发展,例如,追问语词是从自然(*physei*)获得其意义呢,还是通过规范(*nomō*)——习俗和约定来获得。

通过对共同生活的义务提出同样的质疑,在思考道德和正义问题时,他们作出了至关重要的选择——智者所作的变革之四——道德和正义究竟是先天存在的["自然法"(Naturrecht)],因而是普遍适用于每个人和每个时代的呢,还是仅仅来自于会导致道德相对主义和怀疑论的规范?按照前一种观点,道德和正义为公众福利和国家(*polis*)统一提供保障;按照后一种观点,人们会就不同的道德-政治观点展开争论,旧有的民主原则会发生变革,并且不同的民族风俗迥异。

按照最著名的智者普罗泰戈拉(Protagoras,公元前481年至公元前411年)的观点,人有一个无本质的、社会的和合乎伦理的自然禀赋。与此相反,高尔吉亚——他可能活了109岁(公元前483年至公元前374年)——像苏格拉底的同时代人塞拉西马柯(Thrasymachos)和卡里克利斯(Kallikles)一样维护强者权利,而安提丰(Antiphon)和希庇阿斯(Hippias)却主张所有人完全平等。但他们并没有因此而得出民主的结论,认为所有人在法律上和政治上是平等的。

如果把修辞学理解为纯粹的技能,那么人们就可以说服听者相信任何观点。这样一种论辩驳难的技巧(诡辩术)正对应了一种认识上的相对主义,这种相对主义是对道德相对主义和怀疑论的补充。普罗泰戈拉一言以蔽之:"人是万物的尺度,是存在者存在的尺度,是不存在者不存在的尺度。"这一点——智者所作的变革之五——是对未来的哲学家的根本挑战:面对智者的诘难,如何进行普遍有效的言说?

**推荐读物**:要了解自然哲学(从泰勒斯到德谟克利特和普罗泰戈拉主义者)可阅读亚里士多德的《形而上学》[1]第一卷的第三章至第五章,了解巴门尼德可以读他的教育诗残篇[2];关

① 中译本见亚里士多德《形而上学》,吴寿彭译,商务印书馆,1995年;苗力田编《亚里士多德选集·形而上学卷》,中国人民大学出版社,2000年。——译者注

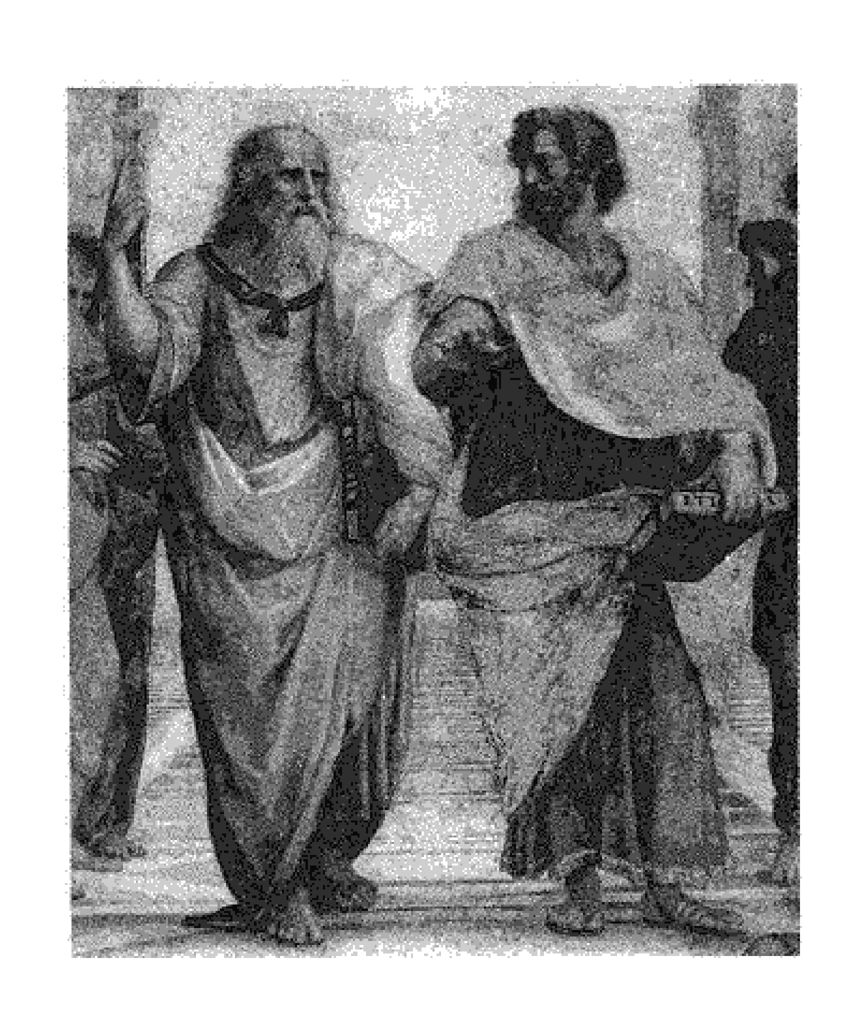
② 参见苗力田主编《古希腊哲学》巴门尼德部分,中国人民大学出版社,1989年。——译者注

于芝诺悖论可以读亚里士多德的《物理学》[①]的第六卷第九章，关于智者派可以读 Th. Schirren 和 Th. Zinsmaier 合编的残篇集（斯图加特，2003 年），当然柏拉图的《普罗泰戈拉篇》和《高尔吉亚篇》中也保留了一些。关于这个时期哲学的全貌在 G. Kirk、J. Raven 和 M. Schofield 合编的《前苏格拉底哲学》（斯图加特，1994 年）的导论、正文和评论中有详尽介绍。

① 中译本见亚里士多德《物理学》，张竹明译，商务印书馆，1982 年；《物理学》，徐开来译，中国人民大学出版社，2003 年。——译者注

# 第2章

# 雅典盛期



在经历了长达两个世纪的前苏格拉底时期之后，哲学思想的发展在雅典迎来了一段空前绝后的高潮时期。继西方哲学的典范苏格拉底之后，人类历史上又出现了两位伟大的思想家：柏拉图和亚里士多德。这是历史的幸运，先是柏拉图师从于苏格拉底，而后亚里士多德又受教于柏拉图，连续两次都是一位卓越的思想家向另一位卓越的思想

**柏拉图与亚里士多德：两种哲学世界**

柏拉图（左）夹着自己的一部抽象的形而上学论著《蒂迈欧篇》，手指着更高的事物。亚里士多德则手持他的《伦理学》，他的手势似乎表明，我们要脚踩大地。两种对立的哲学立场一直贯穿整部哲学史。

家"求学",通过借鉴对方已经深思熟虑的观点来铸就自己的思想体系。

拉斐尔有一幅著名的画叫做《雅典学派》,其中心人物就是这两位最重要的"哲学教父"。站在左边左手拿着自然哲学对话《蒂迈欧篇》(*Timeo*)的是柏拉图,他用右手的一根手指有力地指向上方,指向天("理念")。亚里士多德与之相反,左手拿着他的《伦理学》(*Etica*),右手掌温和地压向地。在这种对立关系中体现了一个流行的观点,即日常理智哲学家、"经验论者"和"实在论者"亚里士多德是追随理念主义哲学家、"理念论者"柏拉图之后的。事实上,亚里士多德是批判理念论的,这种批判比起素朴实在论以及经验主义对柏拉图理念主义的反驳来说,更为鞭辟入里。

## 苏格拉底

苏格拉底(Sokrates,约公元前470年至公元前399年)自己没有留下任何文字性的著作,不过要了解苏格拉底,我们可以通过他的弟子柏拉图的对话集,尤其是柏拉图撰写的"早期对话"。虽然在色诺芬(Xenophon)[①]的《回忆苏格拉底》(*Memorabilia*,约公元前370/360年)中,苏格拉底是一位品行端正但有些过于天真的人,而喜剧诗人阿里斯托芬却在其作品《云》(公元前423年)里面嘲笑苏格拉底是一个诡辩家和无神论的自然哲学家;但是根据柏拉图的记载,苏格拉底是当时的在世者中"最杰出、最英明也是最具正义感的人"。通过柏拉图的对话录,苏格拉底成了一位世界历史上举足轻重的人物,他凭借其名言"德性即知识"将哲学和生活引向了完美的统一。



**苏格拉底**

有关苏格拉底的这幅壁画作于公元1世纪的罗马乡村,当时,他已经成为罗马帝国知识界的文化英雄。

伯罗奔尼撒战争时期苏格拉底曾三次参战,作为议员他的表现勇敢出色。他因为"在广场上探讨哲学问题",而被指控犯有不敬奉传统的神、宣扬新的神并败坏青年的罪名。柏拉图的《申辩篇》中,苏格拉底明确果断地反驳了针对他的控诉。但是为了忠于自己的基本行为准

① 色诺芬,约公元前430年至公元前355年,古希腊作家、历史学家和军事著作家。雅典人,苏格拉底的弟子。——译者注

则,宁可遭受不公绝不行事不正,苏格拉底拒绝了——据柏拉图对话《克力托篇》——朋友的帮助,决不逃走,宁愿服毒受死。

直到今天,苏格拉底"冷酷无情"的追问仍然让人钦佩,他通过提问揭露对话者的观念不过是臆想的知识而已,并不需要更好地去了解它:"我知我一无所知。"苏格拉底的方法就在于在谈话中灵活的导向,引人入胜:这是一种"助产术",它帮助对话者自己去发现未曾明确意识到但潜在意识里已经具备了的真理("回忆说":*anamnēsis*)。在此目的下,苏格拉底仿佛魔法师和电鳐,让对话者们陷入自己关于善恶观念的矛盾之中,不知所措。

苏格拉底式的对话通过审视生活来达到从根本上改变生活的目的:有史以来占统治地位的价值观念被动摇,新的、使得生活真正值得生活的观念应该由此产生。例如在《欧绪弗洛篇》(Euthyphron)里面关于虔诚的部分:苏格拉底听说自己被控诉编造新的神之后前往法庭,路上碰到了欧绪弗洛。出于虔诚,欧绪弗洛想要以误杀的罪名指控他年迈的父亲,而苏格拉底的质问使他无法令人信服地定义虔诚善良及其对立面卑鄙无耻。因此苏格拉底更加闷闷不乐地落在了后面:欧绪弗洛在知道这项指控是否可能是虔诚的之前就提出了指控,而苏格拉底对于该如何驳斥那项指控他不虔诚的控诉却一无所知。

# 柏拉图

关于这位著名的哲学家的生平我们知道的少得可怜:柏拉图(Platon,公元前428/7年至公元前348/7年)出生于雅典一个富裕的贵族家庭,后成为苏格拉底的弟子。他曾师从克拉底鲁(Kratylos)学习赫拉克利特(Heraklit)哲学,后游学埃及和意大利南部,其间吸取了埃及人的智慧和毕达哥拉斯(Pythagoras)的数的形而上学,并从麦加拉的欧几里德(Eukleides von Megara)那儿学习了巴门尼德(Parmenides)哲学,苏格拉底死后柏拉图搬到了欧几里德那儿,因此,柏拉图得以集当时哲学思想之大成。他曾试图运用他的政治哲学来影响当时锡拉库萨[1]的统治者,但最终失败。后来柏拉图在雅典郊外建立了柏拉图学园[2],这里不久便成为世界科学家和哲学家们的聚会之所:这是一个时代才智汇聚的圣地,研究和教育统一到了几乎无人能及的高度。虽然其间也有所中断,但柏拉图学园却保留了近一千年,直到公元529年查士丁尼大帝时期才被关闭。

柏拉图的著作不仅位跻最有名的哲学作品之列,也是世界文学中的经典。其对话《斐多篇》、《国家篇》和《会饮篇》,还有《申辩篇》、《高尔吉亚篇》、《克拉底鲁篇》、《普罗泰戈拉篇》和

---

① 旧译叙拉古,今意大利锡拉库萨。——译者注
② 该名称来自学园所在地,以希腊英雄阿卡德穆命名的运动场。——译者注

《蒂迈欧篇》，都是世界历史上赫赫有名的篇章，从诞生至今，它们对人类思想智慧的形成有着不可忽视的重大影响。对话《斐多篇》可能代表着希腊散文作品中的最高成就，它展现了生命最后时刻的苏格拉底。在与朋友们的谈话中——但不包括柏拉图（“我想，柏拉图是病了”）——苏格拉底把哲学视为学习死亡的艺术。这里虽然没有拒绝生命，但是无疑有双重含义，一方面是为了好的生活只是“相对地”“活下来”，这种好的生活与相信天意紧密相连，因为神会引导，使得善最后不会遭遇恶；另一方面是形而上的观念，为了本真的认识，即理念，人们必须放弃肉体。柏拉图通过四个证据来证明灵魂不朽。第一个证据是世间万物都生于他们的对立面（生者的灵魂来自于前死者的灵魂，后者正是通过这样得以“维持”）；第二个证据是认识及重新回忆，在每一个现世的生命之前都应该存在一个已有的生命；第三个证据是灵魂与“神、不死、理性”的亲缘关系；第四个证据则是“生命理念”：灵魂是生，它不可能接纳自身的反面——死。



**柏拉图学园**

古希腊在历史上最先允许学生独立思考，进行探讨、辩驳、争论和批评，而不是在老师面前亦步亦趋。知识由此得到最为迅速的传播，人们认识到，批评能够真正促成知识的增长。

柏拉图对话中的《会饮篇》是代表了学习死亡的艺术的《斐多篇》的反面。不同的演说者用戏剧性的越来越激烈的言辞对爱神（Eros）进行称颂：斐德罗（Phaidros）称他为最古老的神，创造了我们人类最美好的东西；厄律克西马库（Eryximachos）称其为自然界无所不包的原则，统一了一切的对立面；阿里斯托芬说他是人类心灵最深处对失去的另一半的渴望；阿伽松（Agathon）称他是



**《会饮篇》中的场景**

政治家亚西比德来到诗人阿伽松的家中与他进行彻夜长谈。

最年轻的发源于灵魂的神，众神和众人类的一切好的方面都来源于他的美和善。苏格拉底则通过先知狄奥提玛(Diotima)透露给他的“真理”来反对这些对爱神的颂辞：作为介于神和人之间的神灵的存在，爱神为“勇敢的”波洛斯(Poros)和“贫穷的”佩尼亚(Penia)[①]所生，是在阿芙洛狄忒(Aphrodites)的生日那天投的胎，其本身并不代表美，而可能代表的是对美和善的爱。因此与其从美学上不如从道德上来理解美，意思就是说，美是唤起欢乐和满足、获得赞同的东西——那种存在于周围以及自己内心的善。

**学习的过程：对话** 柏拉图之前的哲学家都是通过箴言诗和教育诗的形式“公布”他们的认识，而柏拉图采用的则是交流中的思维过程，即对话的形式。这些对话既非(诡辩式的)唇枪舌剑，也非一种赞同真理的理论。因为苏格拉底是柏拉图对话中的代言人，他宁愿“异于众人而不愿自相矛盾”。这些戏剧性的辩论场面经过如此高超的刻画，以至于读者们要想“气喘吁吁地”跟上剧情，常常根本用不着成为哲人。柏拉图对话不可超越的一点在于众多不同层面的问题互相衔接，它们分别表达了某种独特的观点：(Ⅰ)对话的场景与(Ⅱ)辩论的戏剧性场面和(Ⅲ)辩论人物的特点联系在一起。此外还间或插入了(Ⅳ)教学演讲和(Ⅴ)寓言故事(神话、传奇)，还有(Ⅵ)对暂时不进行解释和不可解释的东西的提请注意以及(Ⅶ)对话形式的注释：

(Ⅰ)对话采用框形结构的故事情节，每一个主题都是“生活中的一个点”，另外还可以传达一种哲学观点：《国家篇》开篇，一群朋友就强迫苏格拉底谈话，这正好提前采用了洞穴比喻的观察角度——相对于统治来说，哲学家们更愿意思考。

(Ⅱ)在“早期对话”里面涉及的具体问题主要是对一些基本概念的定义：什么是勇气(《拉凯斯篇》)、节制(《卡尔米德篇》)、虔诚(《欧绪弗洛篇》)和友谊(《吕西斯篇》)以及你对它们是如何理解的，什么是修辞学以及修辞学有什么用(《普罗泰戈拉篇》和《高尔吉亚篇》)；“中期对话”主要论述了人的基本情况：爱(《会饮篇》、《斐德罗篇》和《吕西斯篇》也有涉及)和死亡(《斐多篇》)，语言(《克拉底鲁篇》)和个人以及政治领域内的正义(《理想国》，一译《国家篇》)；“晚期对话”则致力于本体论(《巴门尼德篇》)、辩证法(《智者篇》)、数学和宇宙论(《泰阿泰德篇》和《蒂迈欧篇》)的问题，并再度论及国家(《政治家篇》和《法律篇》)。在早期对话(包括《美诺篇》和《普罗泰戈拉篇》)和中期对话中，对话的引导者苏格拉底通常会要求谈话对象敢于发表普通看法，例如“正义就是：让每个人得其应有，善待朋友，恶向敌人”。对于这样的回答，苏格拉底进行了批判性的验证。跟随着他的谈话走向，被提问者最后不得不承认的东西竟然与他一开始的回答自相矛盾。这篇对话因此成了一篇从一开始就有预谋有计划地反驳一种臆想知识的驳斥性谈话(“归谬的”对话)。这些早期对话甚至就这样结束；没有得出一个

---

① 古希腊神话中，波洛斯为丰饶神，佩尼亚为匮乏神。——译者注

肯定的结论,留下的疑难令人无计可施。

(Ⅲ)在对命题本身进行检验的同时,参与讨论的人物的个性特点也会显现出来。通过谈话双方彼此提问回答的方式和方法,我们可以了解到各个人物在才智方面(如明智)和道德实践方面(如善意和率直)的特点和立场。哲学洞见对于柏拉图来说并非如同超级市场里的货品一样,人人都可以抓一把,而是与谈话者的智力和道德能力紧密相关的。另一方面,又只有那些具备洞见的人才能将其表述出来。早期对话没有一个肯定的结尾,因此可以说有以下三个方面的含义:缺少权威性的对话者;苏格拉底所持的理念论也非起决定性作用的观点;苏格拉底并不准备在不合适的听众面前弘扬这种观点。无论如何,柏拉图对话集的内容十分贴切地体现了各个人物的道德特性和才智特点。例如在《国家篇》中,首先出场的是苏格拉底的两位远方朋友,凯发卢斯(Kephalos)和波勒玛库斯(Polemarchos)。这两位都是可尊敬的、友好的正派人物,不过在哲学方面没有什么雄心壮志。波勒玛库斯引用了诗人西摩尼德(Simonides)的一句话,后者在柏拉图看来不过是大众道德的传声筒。这正好符合一位哲学家第一个也是最低级的阶段:骄傲自负的"启蒙主义者"和苏格拉底的对手,哗众取宠的智者塞拉西马柯(Thrasymachos)。同时,此人还代表了第二阶段的不过是消极的道德行为:因为他索要出场费,并且表现得"如同野兽一般",所以他代表的是过多的索取和无节制。因此这段本来意义上是哲学性的对话,在塞拉西马柯退到次要地位之后才开始。对话在"既非固执,也非多疑,更非心怀恶意的"两位朋友间进行,他们是格老孔(Glaukon)和阿德曼托斯(Adeimantos)。但是有人对演说式的批评提出了批评,借此对启蒙进行了启蒙。然而这些批评并没有认为传统的大众道德和它的传声筒诗人们是合理的,就这一点来说是坚持以启蒙为核心的。

(Ⅳ)对话中大部分的观点都只是给出了一些关键词。苏格拉底像做教学报告一样阐发了他的关键观点。

(Ⅴ)为了简化对这些核心观点的难点和异常之处的理解,在《国家篇》中苏格拉底提出了三个形象的比喻——日喻、线喻和洞喻,对话式的论证在这里完全消失,取而代之的是独白式的教授和指导。

(Ⅵ)柏拉图为口头课程即"未写下来的学说"保留了"最重要的观点",而没有全部在此解读出来。

(Ⅶ)对客观问题和人物个性他不仅进行了验证,同时还作出了解释:哲学考虑的问题是哲学本身以及研究哲学所采用的方法。

在这种具有高度艺术性的剧情编排里,出现了认识的不同等级和层次,人们称之为认识形式的"现象学",并将它们与洞喻的不同等级联系起来看。其次序最开始是(1)简单纯朴,与对传统所具有的权威性的信仰联系在一起。随后会越过(2)自负的启蒙和(3)对启蒙的启蒙,最终导向(4)真正的认识,它还可以进一步升华成(5)对不可用文字传达的最终原则

的洞察。根据认知和行事的统一，洞喻中的认识的不同阶段符合整篇对话中道德实践的各个阶段：首先是（1）纯朴可敬或传统道德（凯发卢斯、波勒玛库斯、西摩尼德），随后是（2）狂热的追求（塞拉西马柯）、（3）生气勃勃的精神状态和艺术教养（格老孔），以及分有理性所获得的最初部分（阿德曼托斯）（4）不再只是分有的理性（苏格拉底）的顶峰，最后是（5）对话中仅仅暗示而未写明的理论。

此外，符合认识的一系列不同层次的谈话场所也属于柏拉图的编剧方法。不易察觉的是，对话的场所从完全公开的街道（0=序幕）发展到（1）四分之三公开的与远朋的和（2）与对手的讨论，再到半公开的朋友圈中，最后进入（3）纯粹的教学演讲并暗示（4）知情人士的封闭圈子。

**知识：理念**　柏拉图最著名的思想就是他的理念学说，但是对这一学说的重要性不能给予过高评价。因为在许多对话中，理念学说不是缺席就是无足重轻，就连在理念学说至关重要的篇章里，如《国家篇》中，阐述的大部分思想也都没有体现这一理论。理念学说里起决定性作用的不是关于柏拉图的整个哲学是否“失败”的问题。“理念”（*idea*）一词来源于希腊日常用语，本意是“外貌”、“外形”。柏拉图理解的理念是纯粹的，甚至不可见的，但是是作为一切可见之物的基础的外形，这主要用来回答两个问题：其一，什么样的东西是数？什么样的东西是几何图形？进一步来说，什么是善是恶是美？其二，那些为数众多、许多方面都大不相同的东西能够有多少？比如有不同的人或者不同的桌子，然而他们都是同一类的东西，都是人或者桌子。这两个问题可以合二为一地理解为，不可感的事物是怎样存在并能够被区分出来的。第一个问题针对的是不可感事物，第二个问题则针对可感事物的不可感的一般概念（关于概念“共相”，亚里士多德的理解不同于柏拉图，这种分歧和对立引起了中世纪最伟大的论战之一：共相论战[①]）。

这个双重问题的答案就在于一种“完美的”对象：理念。对于理念来说：（1）它是永恒不变的，（2）它区别于其他一般的普通事物而存在。接下来柏拉图据此“形而上”地区分了两个“世界”：（普通的）事物世界与理念世界。（3）理念会给出一个范本和原型，（4）是事物的“多”中的“一”和“一般”，（5）普通事物通过分有理念而获得其“存在”。作为自身仅被看做是其摹本的事物的一般范本，理念不仅具有其自身特有的实在，而且还具有真正本原的实在。（6）这些范本无法像其摹本一样用感知等平常方法来辨认，而只能靠思考。因此与这两个世界相对应的两大基本认识形式是：对普通事物的感知和对理念的纯思考。因为神首先被赋予了纯思考的能力，人类只要认识了理念，就成功地暂时“适应了神、被神同化”。理念世界中还存在着等级层次，位于最顶尖位置的是善。善是我们寻找认识追逐理念的最终目的，它虽然不对（个人

① 参见本书第七章中唯名论与实在论之争。——译者注

和政治)行为负责,但是它显示出实践理性优先于理论理性。

柏拉图通过他最著名的比喻,即洞穴比喻,发展了他关于认识和实在的多层次性理论:一群囚徒,自童年时代起就被链子锁在一个洞中,面对着里面的洞壁,有人举着雕像从他们身后走过,而他们只能看见雕像投射在洞壁上的影子。在这里洞代表的是形成的可见世界,即经验世界,洞外的世界则代表一个不可改变的、仅仅可想象的世界。与囚徒们相对应的是那些获得二手信息("影像")的人,他们对于普通事物包括对正义的理解都是间接得来的。这些人处于认知的第一个阶段,即臆想(*eikasia*)。通向真正的认识、上升(*anabasis*)至真理对他们来说就像从漫长的黑暗走向光明之路一样痛苦。因为这条路分为三个阶段,所以从哲学前意识的混沌黑暗之中不断上升之路一共由四个阶段组成,即认知的四个阶段。如果有人脱离了链子的束缚,并被迫(!)上升,整个灵魂就会经受一次转向。他从面对的影像、普遍流传但未经检验的观点中转过身来,便获得了——这就是认知的第二个阶段——信念(*pistis*),即有关洞内世界的事物——可见世界,在政治领域内即为国家法律——的真确知识。如果他走出洞穴,那么他就会在对日光的逐渐适应中认识到接下来的影像,首先是数理事物。认知的第三个阶段就是推理性思考和数学(*dianoia*)。直到第四个阶段才能看见事物本身;通过直观的思考(*noēsis*)即理念观照来获取物的原型。经过继续适应,这个人会看到太阳,"它创造了一切的时间岁月,将万物安排在一个可见的空间之中,从某种程度上来说,太阳也是他所见过的一切事物的原因"。太阳代表了更高阶段的理念,即一切存在和一切智慧的源泉:善的理念。成功地走了这么远的人是不会自愿回去的。这个成为了哲学家的人应该要按照他对理念论的认识来治理统治国家,那他就不得不下降(*katabasis*)至洞中。因为他在回洞中的途中什么也看不见,原来那些无期囚徒们便幸灾乐祸;因为这个走出洞穴的上升的过程看起来是一无所获甚至是有损失的。一旦回到洞穴中的人试图去解放这些囚徒们,那么他们就会为了要避免自己遭受这种损害而将归来者杀害。这一提示对于柏拉图哲学来说是有其存在主义的意义的:正如苏格拉底的例子显示的那样,哲学家进入洞穴对于真实的行为准则来说可能会走向致命的终结。

柏拉图的理念论虽然理应受到批评,但是作为一种超脱于现实生活的沉思是不能够被轻蔑地置之不理的。其核心思想是让人信服的:一般日常的认识也是依赖于不可感知而"只"能思考的"元素"。然而值得怀疑的是理念的独立化以及"物化"、其所谓的两个世界理论、对经验世界的轻视和对指向来世的毕达哥拉斯哲学信仰的继承:可见世界仅仅被认为是本原的、完美的世界的(不完整)的摹本。柏拉图自己也在对话《巴门尼德篇》中将这一切作为疑点提出来,黑格尔认为该对话录是"古代辩证法最伟大的艺术作品"。

**正义** 对话《政治家篇》和《国家篇》通过标题就预告了要论述的只是一个国家的理论,副标题"论正义"补充说明了这是伦理学。但是,因为不论是国家还是个别的人"就本身而言"

都不是有正义感的，所以柏拉图迫于无奈要继续进行哲学百科全书式的思索：《国家篇》包含了教育学和在此框架之下的音乐理论、上帝和宗教理论（哲学神学）以及对诗人的批评——因为他们对神的错误描画。更进一步地说它还探讨了人类原动力的理论（哲学心理学），通过理念论阐述了认识论和对象理论。我们在此仅选取若干观点进行介绍。

（1）对于“正义有何用”的问题，柏拉图的回答不是“它——只——服务于他人”，而是：“它也服务于我自己。”因为只有正义的人才会生活在彼此的相互信任之中，除了自尊以外他还会得到其他同样重视正义的人的尊重。而不公正的人正好与此相反，他不仅与周围的人不和，还会与己不和，自身相互矛盾的各种欲望不断地进行斗争和厮杀。

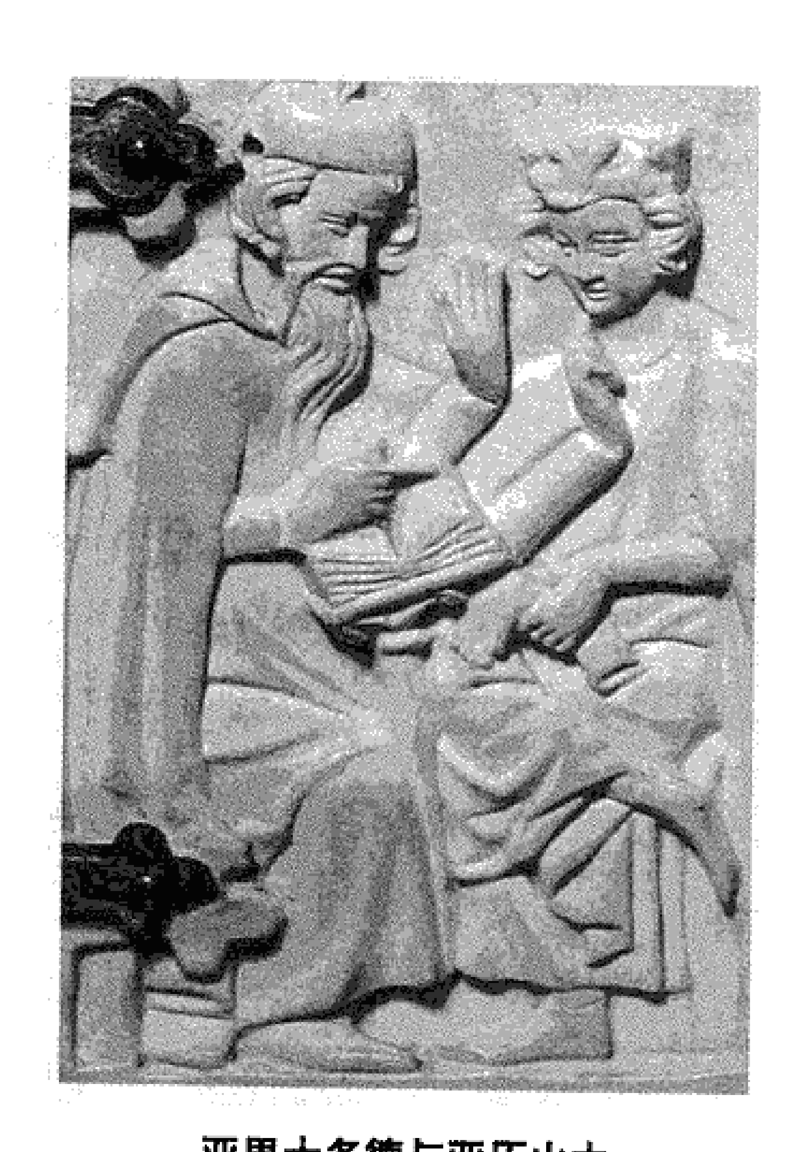
（2）光靠正义是不能获得幸福安康的。因为贪欲泛滥，我们最需要的是节制；面对危险要勇敢无畏；为了行事明智，智慧不可或缺。这些德行一起奏起了从此著名的基本德性四重奏。伦理学与心理学和政治学一起在这个四重奏当中重叠交错。根据柏拉图的灵魂说，人有三种原动力。与之分别相对应的是三种杰出（“德行”）和三组职业（“等级”）：属于人的灵魂中欲望这部分的是节制和工匠、农民、商人这组职业；属于感受悦与不悦的是勇敢和不占统治地位的“监护者”；最后属于理智的是智慧和哲学王。此外位于第四位的是正义，它负责达到一种和谐的相互协调：使个人达到自身原动力的和谐，使国家达到不同职位等级的和谐。谁拥有了这四种基本德性（拉丁语 cardo：门枢），谁就是优秀杰出的人。

（3）一个国家要想公正，就必须要求它的统治者公正。出于此种原因，也因为哲学家拥有着智慧，因此柏拉图在他的《国家篇》中明确地提出了一个有意挑衅的，也许是整个哲学史上最骄傲自负的论断：“如果哲学家不成为国家的国王，或者那些现在所谓的国王和政权统治者们不真诚而全面地研究哲学，如果这两方面即政权和哲学不能合而为一的话，那么，国之不幸将永无尽头。”这里提到的哲学家无疑需要接受独特的知识教育，具备这四种基本德性就是教育的良好体现。除此以外，当事人无论自愿与否，都必须准备好至少在其摄政期间放弃哲学研究，一心服务国家。

（4）柏拉图不但信任教育和天赋，同时也重视机构的防护措施：统治者和一般官员（“监护者”）都不能为了谋求财富和照顾家庭而在国家公益方面分心，为此柏拉图提出了几个他自己也知道是极其可恶的要求：不说所有的公民，但是禁止“监护者们”（包括统治者）拥有私有财产、婚姻和家庭；他们允诺承担建立一个女性和儿童共同体的义务并放弃任何“娇溺柔弱”、“使人堕落”的音乐。

（5）因为柏拉图知道他的要求几近苛刻，只在特别偶然的情况下可能达到，所以他提出的理想国模式在某种程度上来说是一个乌托邦式的典型。后来，柏拉图的国家哲学从“机遇巧合型”发展成一种常态理论。在他的晚期著作《法律篇》（*Nomoi*）中，柏拉图不再沿袭以哲学家统治者为好的统治者的思想，而把更多的注意力集中在好的制度和法律问题上。

# 亚里士多德



**亚里士多德与亚历山大**

哲学家亚里士多德正在辅导他的学生、天才少年亚历山大大帝，后者征服了整个已知的世界。

亚里士多德(**Aristoteles**，公元前**384**年至公元前**323**年)，柏拉图的学生和批判者，亚历山大大帝的老师，在雅典属于“无公民权的市民”——因为他出生于古希腊北部的哈尔基迪基半岛上的斯塔吉拉，后迁居雅典。他不仅是一位杰出的哲学家，而且首先作为动物学家，是古典时期最重要最优秀的对自然界的研究者。亚里士多德因为摄阅广泛而被称为“拾穗者”，又因为其颇有洞察力的辩论而被誉为“(系统)论证之神”。有一座古希腊时期的亚里士多德半身像，据说是出自亚历山大大帝的宫廷雕塑家吕斯普(**Lysipp**)之手，半身像显示的是一位**60**岁左右的男子，高高突出的前额表明他才智过人、思想高度集中；古典晚期人们称之为“神圣的亚里士多德”，基督教、伊斯兰教和犹太教在中世纪时都叫他“哲学家”；但丁还称他是“一切知识之父”。

亚里士多德的著作涉及哲学和各门学科的研究成果，以独特的方式将概念明晰性和推理与经验结合到一起。广泛搜集材料是亚里士多德浩翰著作的基础：他搜集前人的成果或对大脑，天气，植物，动物以及人在个人生活、家庭、朋友群和国家里的经验亲自进行考察，此外还研究人的语言形式、辩论及演讲的艺术。经验主义与分析结合起来，其目的是对各种不同现象本身及其在彼此关系中的情况进行规定，同时与科学推理结合起来，其任务是一步步逆推出不同现象背后的原因，直至找出最根本的缘由。亚里士多德首次将哲学与其他科学研究领域区别开来；他开创了专业研究和各门单独学科。同时，他并非采用一种统一的方法对各个学科领域进行研究，而是与此相反在实践中充分发挥了方法的灵活性。除了逻辑学和科学证明，他还十分重视辩证法、思想史、修辞学和诗学。

柏拉图不相信修辞学，亚里士多德正好与他相对立，认为修辞学能使可信的东西让人信服。在其著作《修辞学》中，他探讨了修辞学的逻辑、伦理、心理和美学基础，借此帮助演说者获取听众的赞同。亚里士多德的兴趣远不止于为实践者提出实际建议，他还探讨了演讲的社会混杂情况，拟设了听众心理学和犯罪心理学，并研究氛围和情绪的影响。除此之外，风格、语

言，甚至连文学、散文也在其探讨范围之内。在诗学方面亚里士多德同样脱离了他的老师柏拉图的理论，同时为西方诗学理论提供了一些重要的但是经常遭到误解的概念。

柏拉图尽管热爱诗并崇拜荷马，但他出于道德和自身逻辑上的原因抵制诗，而对于亚里士多德来说，诗人却是人们最好的老师。被他弃用的"*mimēsis*"①这个词意思并不是指自然主义的"模仿"。与想象的虚构不同，模仿更应该表现那些人可以从中重新寻获自身的事件和人物。"*katharsis*"（净化）表示伦理审美上的一种享受，借此亚里士多德不仅在教育剧上而且在消遣剧上区别于柏拉图：悲剧应该带给观众情绪上的震撼，唤起同情和恐惧的情感，例如对俄狄浦斯的同情只能引起有限的罪责感却能带来巨大的痛苦，恐惧也是类似情况。最后需要达到情感上的净化，这时候情感逐渐消退，观众感到解脱，即享受。



**从数学到法律，一切都充满了理性的秩序**

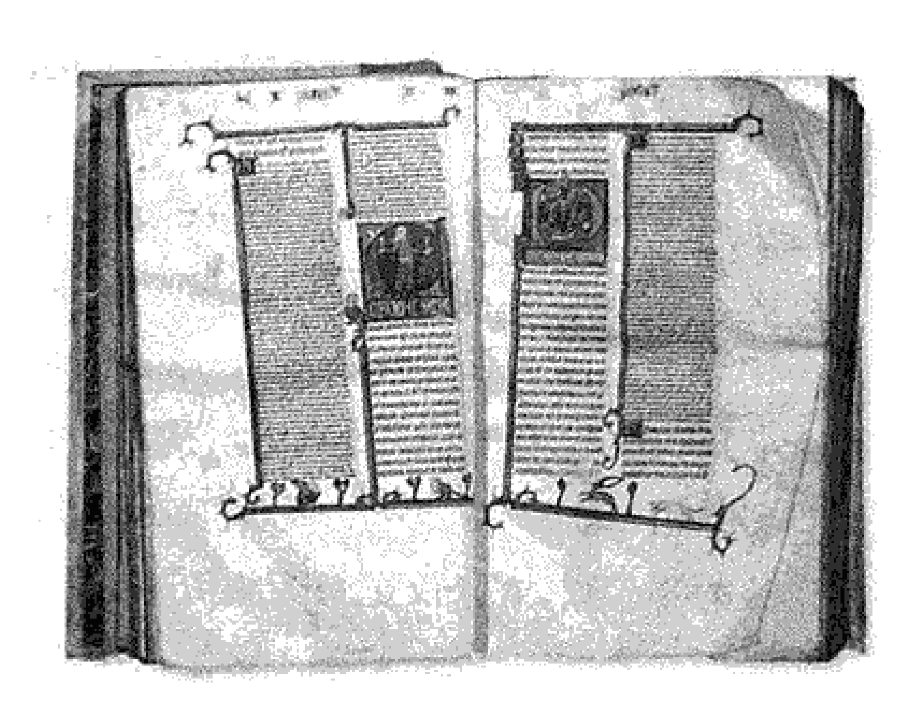
**从他的那个时代到现在，一直有各种各样的柏拉图画像。在这幅16世纪罗马尼亚修道院的壁画中，他与数学家毕达哥拉斯、雅典伟大的改革家和执政官梭伦在一起。**

亚里士多德的思想在方法上遵循四项原则。(1)"捍卫现象"：不套用先入为主的理论来纠正事实，而是获悉事实并加以客观的处理。(2)"探讨专家观点"：亚里士多德深入研究了前辈们的思想，并大度地认可他们的成就。(3)"仔细钻研难题"：通过对 A-porien 即"不可行之路"的瓶颈和困难的确切认识，他阐明了一条"Eu-porie"即"好且易行的道路"，有助于哲学研究更进一步。(4)最重要的方法是语言分析；仅举例说明：《形而上学》第 5 卷作为第一部哲学概念词典迄今为止仍有阅读价值，书中阐述了三十个哲学基本概念的多重含义。

相对独立的学科如逻辑学和证明理论、自然哲学、宇宙论、哲学心理学、动物学各领域、本体论、神学、伦理学、政治学、诗学和修辞学等，亚里士多德都著有讲稿。到今天这些著作成

① 希腊语"模拟"、"模仿"。——译者注

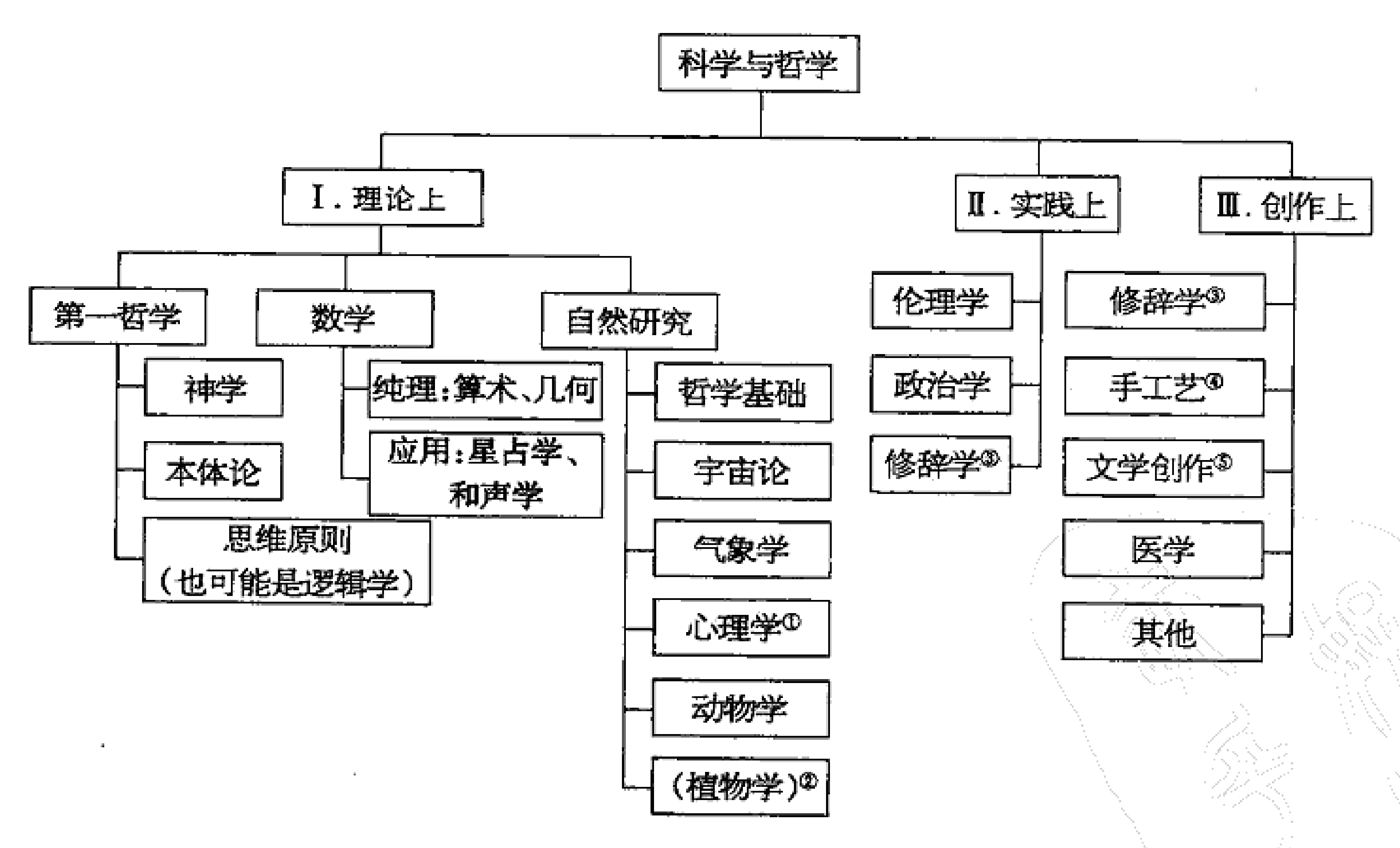
了哲学论文典范之作，哲学从此确立了其经典的篇章形式。很多当时引入的概念都是我们对世界的认识必不可少的一部分。不过，因为这些概念早就成了普通的文化财产，因此人们很容易就忽略了亚里士多德为此做出的伟大贡献。



**亚里士多德的《物理学》**

物理学学科的名称正是来自亚里士多德这部著作的书名。

总体上来说，亚里士多德的著作是一部名副其实的哲学及各个单独学科的百科全书。因此近代亚里士多德学派的伟大弟子黑格尔认为，亚里士多德是“历史上最多才、最渊博(最深刻)的科学天才”之一。因为这些理论、实践和技术(“诗学的”)科目的入门指导将实体方面的问题与认识的主导兴趣联系起来，所以很“时髦”：理论科学针对的是永恒不变的东西，其目的在自身；它们只是服务于知识。实践哲学探讨的是以美化道德情操为目的的个人实践和政治实践。诗的科学(*poiēsis*：生



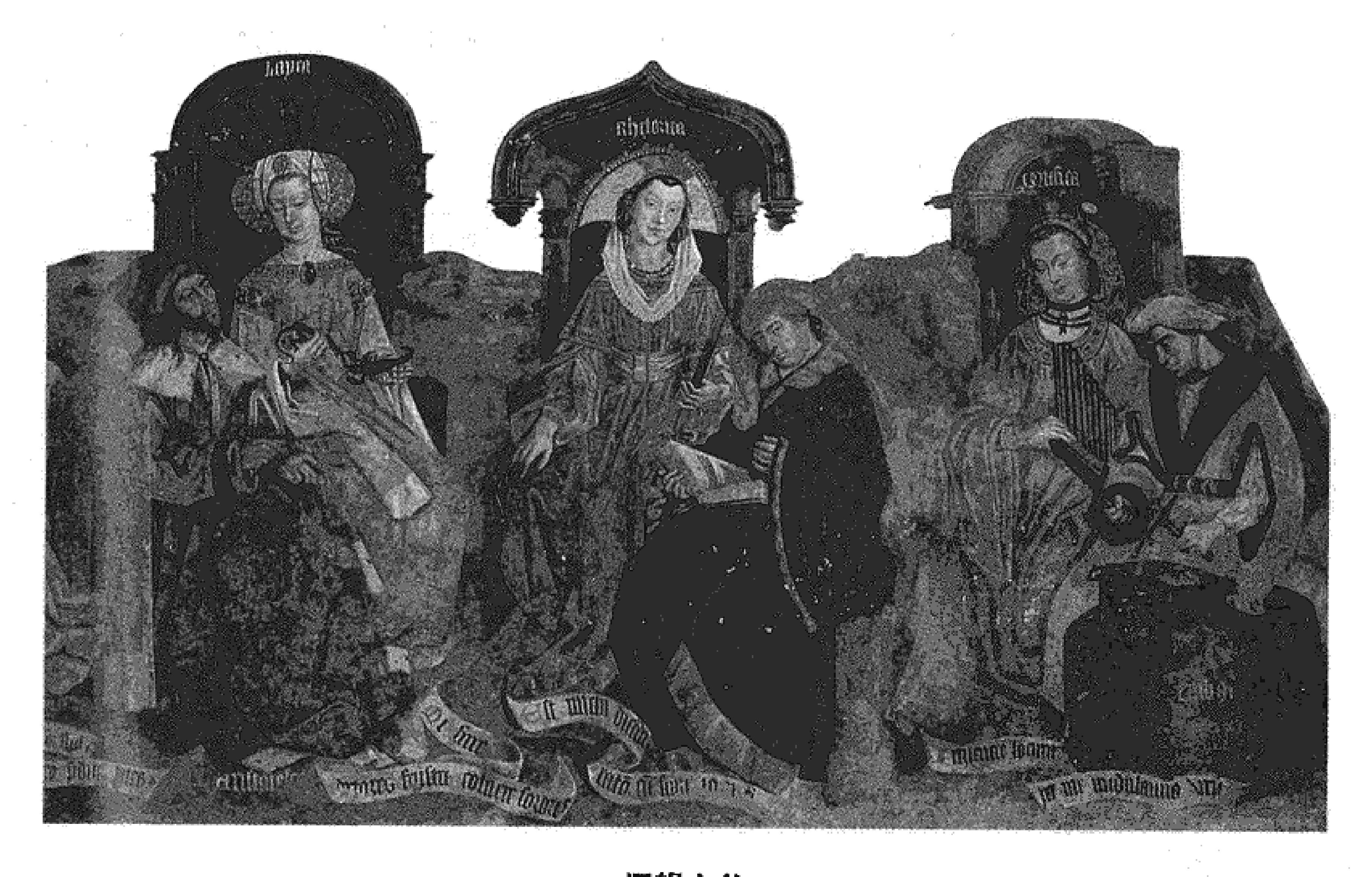

① 心理学在第二级上一部分属于数学，一部分属于第一哲学。
② 植物学首先由泰奥弗拉斯特(Theophrast)进行研究。
③ 修辞学属于Ⅱ，但基于其价值中立首先属于Ⅲ。
④ 亚里士多德本人并未从事这方面研究。
⑤ 文学创作在亚里士多德这里只作为“理论”存在。

产制造)则允许人们生产制造某种东西,包括艺术作品(因此诗学叫 *Poetik*),就像药品能重新创造健康。

**逻辑学与辩证法** 亚里士多德的发现是划时代的:他认为存在辩论的形式,完全不看内容仅凭形式就可以判断该辩论是否有说服力。这个发现奠定了形式逻辑学的基础。亚里士多德详细论述了形式逻辑学的一部分,即三段论学说(*syllogismos*:三段论演绎推理法),时至今日仍被视为典范式的有效形式。他的三段论不仅用于通过前提来推导("演绎法、推论")出结论,重要的是还可以用来"阐释",即解释或者说明原因:通过找出一个已知事实的有说服力的前提,本来仅是意图或猜想的东西就成了有理有据的知识。为了表明这一切只是取决于形式上的结构,亚里士多德运用了几个概念(A、B、C……)和三段式的条件句。这种纯粹形式上的结论是通过两个前置句(*protaseis*:前提)"必然"得出一个末句(*symperasma*:结论):

**如果**所有人(=B)都会死(=A),**且**人(=B)包括全部雅典人(=C),**那么**全部雅典人(=C)都(必然)会死(=A)。

公式:AB & BC → AC



**逻辑之父**

**在整个中世纪及以后的历史时期,亚里士多德逻辑成了基督教高等教育的核心内容。勒拜大教堂中这幅创作于1502年的绘画,描绘了亚里士多德的逻辑学、西塞罗的修辞学以及图巴的音乐。**

根据其质的不同，亚里士多德对肯定命题和否定命题以及全称命题和特称命题作出了区分。后来中世纪的学院哲学给这几种有用的推论分别起了一个三音节的名字。其中最重要的推论叫 Barbara[①]，这种情况下如上面例句显示的那样，可以根据两个肯定命题(简称 a)，记作 AaB & BaC，来推导出一个肯定命题(简称 a)，记作 AaC。第二种重要的推论叫 Celarent[②]，根据一个否定命题(简称 e)和一个肯定命题(简称 a)可推导出一个否定命题(简称 e)，例如："如果鸟都非胎生，而且只有鸟是有羽毛的，那么有羽毛的都非胎生。"

根据中项概念的不同，亚里士多德画了三种示意图(*schēmata*)；并且用字母 x 代表四种命题的模式，它们是全称肯定命题(a)、全称否定命题(e)、特称肯定命题(i)和特称否定命题(o)：

图一：**AxB & BxC → AxC；**

图二：**BxA & BxC → AxC；**

图三：**AxB & CxB → AxC。**

亚里士多德式逻辑学、辩证法(在其专著《论题篇》中发展得来)中的另一部分论述的是辩论的艺术，这也符合"辩证法"(dialegesthai)这个词的原意"讨论、商谈"。跟科学证明一样，辩证法也运用了推论。两者的区别不在于辩证法具有形式上的说服力，而在于它要求前提的真实性。证明过程从自然成立的命题入手，辩证的结论则相反地是以众所周知的事实或者专家认为真实可信的定理为出发点。辩证法的主要任务有三个方面。通过系统的、严格按规定进行的辩论练习，人们可以学会"专业性"地进行辩论。在与未经训练的人交换意见的时候，人们一般会从对方的观点出发。而在科学性或哲学性辩论过程中，参与者将尽其能事阐述各自赞成与否定的观点。这时，辩证法将有利于理智的争辩文明，法庭上的辩护就是典型的例子：只有那些尽可能充分地提出论据并谨慎反驳对方观点的人才有可能获得最终恰如其分的审判结果。除了智力上的技能外，还需要良好的(道德)素质：为真理而备。

两人之间的辩证法式对话是按照一定的规则进行的。某人先提出一个可供选择的问题，如："'两条腿行走的动物'是不是人的定义？"接着，辩护方要对这两个命题做出二选一的选择(例如"这是人的定义")。然后，发问方试图将辩护方引向无稽之谈甚至是矛盾的境地，以迫使辩护方不得不收回他的论题。在中世纪的各大学里，辩证论法作为学术辩论的机制，作为科学或哲学辩论的方法，备受推崇。

---

① 此处的三段都是全部肯定，即 aaa 的形式，其所以称为 Barbara，是因为这个词的三个元音都是 a。——译者注

② 此处的三段是否定、肯定加否定即 eae 的形式，其所以称为 celarent，是因为这个词的三个元音是 e、a、e。——译者注



**仔细观察事实**

亚里士多德最伟大的贡献，也涉及生物学和生理学。他的这些理论同样建立在细致观察事实的基础之上。这幅4世纪的壁画，被认为是他带着学生在上解剖课。

**自然哲学** 亚里士多德这位研究自然的学者在近代受到了严厉的谴责，因为他阻碍了自然科学在几个世纪里的进步。根据莱布尼茨的观点，亚里士多德有关自然哲学的基本概念的观点还是"完全正确"的。在动物学领域他做出了巨大的贡献，连达尔文都认为他即使不是历史上最伟大的也是当时最伟大的观察家之一。

在亚里士多德看来，连最低级的动物身上都具备某种值得钦佩的东西。在对整个动物世界进行系统研究时，他搜集了大量的观察材料，以至于我们都不相信仅凭一个人的力量就能完成这项工作。根据某种说法，亚里士多德应该是得到了他的学生亚历山大大帝为其配备的一大批助手的协助。事实上，一方面是他的观察，一方面是诸如希波克拉底（Hippocrates）的医学著作等文献，都要归功于他大量的材料搜集。尤其是，他深入到捕鱼人、放牧人、猎人、养蜂人和其他领域的内行人中展开调查。

近代的自然研究者试图掌握自然之力，而在亚里士多德那儿还仅仅与认识有关。对哲学和单独学科研究进行严格区分那时还是陌生的；亚里士多德研究了这两个方面。他的重点是变化（*metabolē*）和运动（*kineēis*）这两个概念。为了理解它的本质（"什么"），亚里士多德引入了两对影响整个西方思想的概念：质料（*hylē*）与形式（*eidos*、*morphē*）；潜能（*dynamis*）与现实（*energeia*）。（1）砖是人们用来建造房屋的质料，也是黏土烧成的形式，因此有的东西可以一方面是质料，另一方面也同时是形式。质料与形式在亚里士多德看来不是两个相对独立的对象。二者的意思更确切地说是两种角色或者说两种作用，它们共同作用才能解释一个对象的产生。借助"质料形式论"（Hylemorphismus），即形式与质料相互依赖并且在通常情况下总是一起出现——包括精神灵魂也总是不可分割地与肉体一起存在——的一种学说，亚里士多德想要放弃巴门尼德和柏拉图的二元论以及原子论者的唯物论。（2）第二对概念解释了对象的存在并赋予了这种存在、"是"以双重的意义。未被塑形的黏土已"是"一块砖，砖块已"是"一座房屋，砌砖工学徒已"是"砌砖工，种子已"是"一棵树——只不过这种存在是潜在的，是一

种可能性。而已经塑形了的黏土,同样还有建好的房屋、经过培训的砌砖工和长大了的树,这些在完全真实的现实中,都"是"它们之所是。

亚里士多德还通过问题"为什么?"区分了科学(*epistēmē*)与单纯的经验(*empeiria*)。要得到这个问题的答案即 *aitiai*[①]需要分析所有对某物的形成"有责任"的因素。用拉丁语翻译叫"causa",德语叫"Ursache",有时候用"Grund"更为贴切。近代研究主要关注的仅仅是原因的一种,即动力因(拉丁语 causa efficiens),而亚里士多德认为有四种提问"为什么"的方法,对应地区分了四种不同的原因,这种多元论的全面理解跳脱出前苏格拉底时期自然哲学和柏拉图观点之窠臼,对此亚里士多德颇引以为豪。最主要的第四种原因叫目的因(目的性、目的论),这一点在近代受到了严厉的批判。亚里士多德却认为目的因在生物学领域尤其盛行,就算今天也不能否定它的全部意义。他以经验为出发点,认为生物以一定的形态成长,在充分发育了的植物和动物中间存在比较完美的和不那么完美的、比如畸形的个体。

这个常遭误解的原因说可以用大理石或青铜雕像的例子来解释清楚:(1) 从何而来,其材料、质料是大理石或者青铜;学院哲学称其为质料因(拉丁语 causa materialis)。(2) 其形式或模式(拉丁语 causa formalis:形式因)在于雕刻师脑子里的设计和构思,并按照它来加工质料。(3) 由何处,造成改变的动因(拉丁语 causa efficiens:动力因)在于创作雕塑的人,也可能在于布置雕刻任务的人,或者还有可能在于使用的质料的特性和可能性。(4) 为了什么或者说目的(拉丁语 causa finalis:目的因)可能在于宗教崇拜或者是为了装饰。原因(2)、(3)和(4)可以用某种方式叠合到一起:一头狮子的"形式"同时也是受精卵逐渐发展成一头成年的狮子的"目的"。这个发展过程的进行由这种动物的生育来完成:狮子生出来的还是狮子,不会是老虎或斑马。

**基础哲学:形而上学** 亚里士多德提出了一门作为一切知识之首的学科,这门学科数世纪以来都被称为科学界之王,但是后来成为了严厉批判的对象甚至遭受蔑视——这就是形而上学。形而上学这一表述并非来自亚里士多德,而是后来出自他的作品的一位编者之手,意思是"元(*meta*)物理学(*physika*)"。亚里士多德本人使用的是其他的表述。他把起主导作用的理智能力称作智慧(*sophia*),认为这是认识的最高阶段,这个阶段认识到的不是随便某种原因,而是最重要的第一原因、第一原理。如果这种能力得以施展,那么亚里士多德继而称之为"理论"(*theōria*)的,相应的这门学科——基础科学或基础哲学——就被称为(等级顺序上的)"第一哲学"。人们对"第一哲学"的期待有二。在内容主题方面,人们指望它会探讨神、灵魂不死和自由等方面的情况,并能解决人类存在的意义问题。在方法方面,大家会想到这是一个将一切知识相互联系起来的"系统",它会让包括人和人的目的在内的一切存在者在这个整体中各得其所。亚里士多德的理解非但不是这样,而且还相当现实。他既不提出体系要求——他的形而

① *aitiai* 指最高原因,区别于表示本原的 *archai*。——译者注

上学更为朴素，也不考虑彼岸，尽管我们此岸存在的意义正归因于它。对于他来说，“第一哲学”更多阐述的是这个世界的可解释性。因此第一哲学具有三个层面的形态：

**第一**，基础哲学是一项关于普遍(思想)原理的理论。亚里士多德称其为“公理”(*axioein*:认为有价值)，认为它是每个辩论包括每个行动的前提条件。为了解释这个客观上的第一公理、这个矛盾律(“没有哪个命题既是真实的又是虚假的”)，亚里士多德安排了一段对话作为论据，机敏地驳斥了一位彻底的怀疑论者：当这位反对者在作一般性演说的时候，他指的是对于对话双方来说应该意义一致的东西。这种思想的细微表现，或谓之标记，明确地是以这个矛盾律成立为前提的：“指的是这个真实，而非那个。”谁要是就此缄口不言以摆脱困境，就会像亚里士多德形象地指出的那样，退出了人的行列而像植物一样。这样的情况其实是与现实中的生活实践相矛盾的。没有人会在完全不确定的情况下行动，仅仅因为深渊偶然出现在前路上就跳进去。就这一点来说，该矛盾律证明了这不仅是一切理论上也是实践上理性的可能条件。

**第二**，亚里士多德的基础哲学是研究存在者(*on*)之为存在者的学说(*logos*)：本体论，作为不仅是日常世界的也是科学的“框架科学”，它研究的是一切存在者共同的结构与原理。亚里士多德对“存在着”这一表达赋予多层面的意义；他区分了三种存在以及存在者的不同等级，并追问“卓越的”存在者，即 *ousia*，其字面意思是“存在者性”(实体、主体)。与柏拉图的观点相反，亚里士多德赋予了个别的事物或者个体以实体优先权。这些个体，例如苏格拉底，叫做第一实体，因为唯其达到了一个实体的标准，即具备独立性。实体所属的属(如人)和种(如生物)则作为第二实体。根据第二条标准即可认识性，个别的事物无疑也具备实体优先权。个别事物的实体优先权只有通过将个别事物同时也视为一个普遍性的样本才能得以维持，比如苏格拉底是人，这个个体的“本质的、根本的”本体正是存在于这一普遍性中(*ti ēn einai hekastō*:各附属的存在、是，对事物本质的确定)。占据最低存在等级的是事物的属性(*symbebēkos*:附属物，额外添加物)，因为属性不能独立存在而只能“依附于”他物而出现。

亚里士多德也承认普遍概念。但是与柏拉图相左的是，他认为普遍概念既非独立存在也非更高级的本质，而是属和种的概念，它唯独存在于个别事物之中，而非之前：健康仅作为健康的生物个体的属性存在，而成为人只不过是使得单个的人卓然特立于一切其他生物而存在而已。

**最后**，亚里士多德将形而上学发展成了关于神的科学：关于永恒和不运动，自然界的一切运动最终皆归因于此。在当时流传的大众宗教的批判下，他用一种不同往常的、宇宙论的形式拟定了一种一神论(Monotheismus)。亚里士多德的神并不具备我们熟悉的神的特征：全能、全知和全善。他不具备人的本质，而是非人的：他是一个纯粹的精神，既不关心人类的事务也不在意世界上的其他东西。作为“对思想之思想”(*noēseōs noēsis*)，这个精神只专注于他自己。尽管如此，神仍应该是整个自然的——本身并不运动的——推动者，但这并不是说他

就是具有创造力的原始自然力或宇宙的控制中心。像一位情人一样，神散发着一种魅力；这种魅力并非动力因而是目的因。它是自然界中的一切欲求朝向的最高目标，并且整个大自然都按照这种方式保持运动。

**伦理学与政治学** 对于亚里士多德来说，伦理学与政治学一起构成了“有关人类事务的哲学”：带普遍要求的哲学人类学。在这个框架下，《伦理学》阐释了一些共通的概念，特别是幸福(*eudaimonia*)这一标准的主导概念，还探讨了单个的但并不孤独的人的行为。亚里士多德从多角度进行观察，以惊人的高超分析水平论述了行为理论的几个基本概念：自愿、自觉、优先选择以及决定。他分析了勇敢、慷慨、节制和正义等传统美德(*aretē*：优秀、杰出)以及聪明、才智等智力品质，而且特别详细地探讨了懦弱、快乐和友谊。《政治学》再次追问人为何会成为政治动物；阐述了公民的概念、政治机制和宪法，并着重探讨了建立一个完美城邦的条件。

亚里士多德对这两门学科进行的阐发几乎没有作神学和形而上学基本假设；他认为这(差不多)是非形而上学的特殊哲学。“人为什么要研究基础哲学及形而上学？”这个问题就属于伦理学的任务范围，因为这是个有关实践甚至是有关存在的问题。

亚里士多德所理解的幸福这一主导概念并不是指我们被动地等待它临近的东西，它既非彩票中奖这种偶然的幸运，也非一切希望与愿望成为现实的那种渴望的幸福。与这一切相反，幸福可以且必须通过努力才能获得。幸福不是归因于偶然或外在权利的命运，而是人们自己对此负有重大责任的“追求”。关于幸福究竟在哪里这个至今仍有待商榷的问题，至少亚里士多德最初的回答还是始终具有说服力的：重要的既不是个人的内心，比如健康舒适的内心状态，也不是古希腊文学作品里个人的丰功伟绩。幸福更多的意味着一生总的说来如愿以偿，人们可以可靠地获得它，而且它是向很多人敞开大门的(此处表现了幸福的民主化)。追求的幸福在于总体上好且成功的生活。这样一种幸福由于受到结构上的限制，缺乏某种生活形式或生活策略(*bioi*)。对亚里士多德来说，仅仅以经济利益为目的的生存就属于这种生活形式或生活策略，因为这种生存会把仅作为手段才有意义的富裕提升为自身的目的。同样，仅以荣誉和权力为目的的生活也不适用于幸福这一概念，而合乎道德的美德和智慧倒可能是符合幸福的定义的。按照更高标准来说，这也适用于科学-哲学式的生活，适用于服务于基础哲学的“理论”(*theōria*)。因为人的本质因此会达到完满：在自然的求知欲方面显露出来的语言天赋和理性才华。

《政治学》开篇，亚里士多德就提出了一个著名的论点，即人是天生的政治动物。通过这个政治人类学的基本命题，他并不是断言人从一出生开始就是政治性的，或者说这是基于纯粹的生物学的发展过程。他与后来的霍布斯(Hobbes)的观点一致，都把国家看成是对“所有人对所有人的战争”这一潜在紧急状态的调整机构。人应该能够在一个城邦或者国家里充分

发展自己的根本打算、才能和机会，这意味着：在一个自由、公平的国家里，这一切由正义的理念来决定。但是不管怎样，大部分居民，妇女和奴隶，却被排除在这个自由的国度之外。

亚里士多德的《政治学》如果探讨的只是人的政治本性这个问题的话，那它可能并不能算最重要的政治哲学和政治学著作之一。这篇作品更大的篇幅阐述了亚里士多德经济学（“家庭经济学说”）的基本特征，探讨了著名的宪法理论和国家宪法问题，并分析了宪法瓦解或者持存的前提条件。最后，他构建了一幅完美的国家图景，从最有利的位置环境、面积大小、建筑式样到一个国家的宪法准则都在其考虑之列。

亚里士多德的学说对于西方的国家思想具有特别重要的意义，他提出了三种美好的和三种不好的或者说退化的国家形式：不好的宪法只服务于统治者的利益，而好的宪法则体恤大众。根据一个人、少数人还是所有人参与国家事务的不同情况，分别有三种积极的国家形式：君主政体、贵族统治国家、“宪政国家”（Verfassungsstaat/*Politie*），三种消极的形式：僭主政治国家、寡头政治国家、民主制国家。现代法治国家的民主政体与亚里士多德这里也称作民主政体的概念是不一样的：亚里士多德指的是一种不受法律的约束、偏好暴力的国家形式。法治国家的民主政体与“宪政国家”更为相似，不是会犯错误的人而是理性的法律在统治、治理着立宪国家。

**推荐读物**：阅读柏拉图的著作可以从他的某一篇早期对话入手，例如《申辩篇》或者《美诺篇》。然后可以读一读《斐多篇》及其对立面《会饮篇》。最后尝试一下他的《国家篇》，这里可以先读该篇的第一、第二和第五到第七卷[①]。亚里士多德的著作最好从《形而上学》[②]的入门卷开始，以 1~2 章为最佳，还有《尼各马可伦理学》[③]的 1~6 章节。接着可以读《动物学》[④]的第一章和《范畴篇》[⑤]的第一章，再往后可以挑选《形而上学》第四章的 4~6 部分和《政治学》[⑥]第一章的 1~3 以及第三章的 7~9 部分来看。稍后，就可以阅读《物理学》的开头部分和《形而上学》的第十二卷了。

---

① 以上柏拉图著作的中译本主要有：《柏拉图对话集》，王太庆译，商务印书馆，2004 年；《柏拉图全集》，王晓朝译，人民出版社，2002 年。——译者注

② 中译本见亚里士多德《形而上学》，吴寿彭译，商务印书馆，1995 年；苗力田编《亚里士多德选集·形而上学卷》，中国人民大学出版社，2000 年。——译者注

③ 中译本见亚里士多德《尼各马可伦理学》，廖申白译注，商务印书馆，2003 年；苗力田编《亚里士多德选集·伦理学卷》，中国人民大学出版社，1999 年。——译者注

④ 中译本主要有：苗力田编《亚里士多德全集》第五卷，中国人民大学出版社，1997 年。——译者注

⑤ 中译本主要有：苗力田编《亚里士多德全集》第一卷，中国人民大学出版社，1997 年；《范畴篇·解释篇》，方书春译，商务印书馆，2003 年。——译者注

⑥ 中译本主要有：苗力田编《亚里士多德全集》第九卷，中国人民大学出版社，1997 年。——译者注

# 第3章

# 希腊化时代和古典晚期

在雅典,出现了一些延续百年、影响巨大、以其活动地点命名的学派,人们在那里一起进行哲学探讨,有的还一起生活:柏拉图得到了一个花园,这个花园原是敬献给神话中的英雄阿卡德穆的,这就是“学园”(*Akademie*);亚里士多德也在吕克昂[1][请与“学校”(Lyzeum)一词相比较]创建了“漫步学派”(*Peripatos*),而伊壁鸠鲁(Epikur)是在“克坡斯”(*Kēpos*,意为花园)里,斯多噶主义者(Stoiker)季蒂昂的芝诺(Zenon Von Kition)则是在“斯多亚”(Stoa,意为柱廊)[2]里。然而雅典吸引的外邦哲学家,比它自己——除了苏格拉底和柏拉图之外——所产生的还要多。无论是亚里士多德,还是他的承继者泰奥弗拉斯特(Theophrast),抑或是在哥白尼之前很久创立日心说世界图景的漫步学派的阿里斯塔古(Aristarch),以及伊壁鸠鲁、芝诺和怀疑派的创立者皮罗(Pyrrhon),都不是出自雅典。

① 吕克昂(Lykeion),希腊地名,得名于阿波罗神殿附近的杀狼者(吕刻俄斯),位于雅典。——译者注
② 一侧为墙一侧为柱列的有屋顶的建筑,古希腊人称之为“stoa”。——译者注

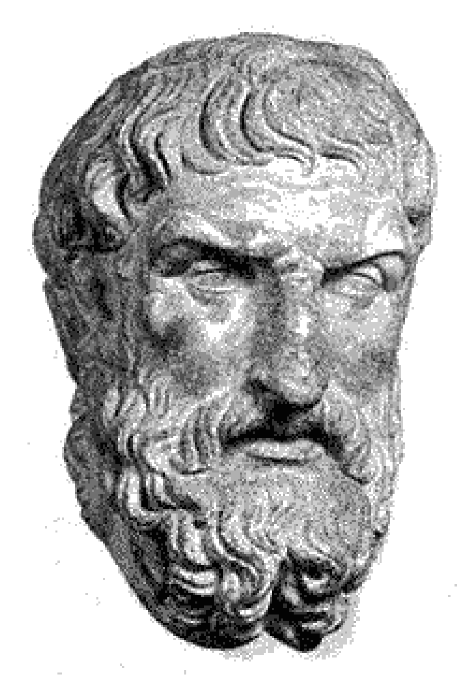
柏拉图死后，他的学园在哲学上也辉煌不再，而亚里士多德的学派越来越专注于单个学科。在这种背景下，另外三个学派得以产生。它们——伊壁鸠鲁派、怀疑派和斯多噶派——分别受到三个先行思想家的影响：巴门尼德、德谟克利特和（以同柏拉图学园竞争的“小”苏格拉底学派为中继）苏格拉底。除此之外还有一些大师追随者，他们的思想对西方的影响不比柏拉图和亚里士多德小很多。

在后古典时期的各“希腊化”学派内部，（政治）道德和个人幸福的统一体分崩离析。政治体系丧失了其影响力；甚至斯多噶学派的世界主义，他们的宇宙-政治主义，通常也是非政治的。希腊城邦衰落后，个人几乎丧失了从事政治协作的全部可能性，在这段时期里，人具有政治天性的思想让位于个人对幸福的追寻，但这种追寻不再作为理论（*theōria*）被规定。

尽管出发点和着重点不同，这三个学派在对自身幸福的关注这一点上却提出了相同的基本理解。他们在一种内心的宁静和独立中看到“私人化了的”幸福。伊壁鸠鲁和怀疑派将生活的目标规定为宁静（*ataraxia*）：镇定自若和心灵宁静；而斯多噶派将其规定为不动心（*apatheia*）：广义上的平心静气，不受一切不遂人意之事的羁绊。不是像近代那样试图不断增强对外部自然的控制力，而是适应不可改变的事情，并节制自身的欲望。人们想要掌控的不是自然世界和社会世界，而宁愿是自身的想法和动力：因此我们能得到我们想要的，我们想要的也必须是我们能够得到的。谁达到了高度沉着冷静这种理想状态，他就是智慧之人，就会变得“像人间的神一样”。还有一点是希腊化学派所共有的：（理论的、实践的）感觉构成了认识和行为的最终基础。

# 伊壁鸠鲁

今天的人们会把一名伊壁鸠鲁主义者看成是享乐主义者。对于伊壁鸠鲁（公元前341年至公元前270年）本人来说，真正的生活乐趣在于“身体无痛苦和灵魂无纷扰”。他的整个哲学以愉悦的宁静和“心灵的安宁”为鹄的。知识不是目的本身，一切（知识）都是一种虽为哲学建构，但却有着具体意指的生活艺术的一部分，它庄严宣告：幸福，作为个体的极大喜悦，就在自己的手中。这包括对四重畏惧的克服：因为神不干预世界的运行，所以不必畏惧神；



伊壁鸠鲁

大卫·休谟在18世纪写下了这样的评论：“伊壁鸠鲁的问题是难以回答的。如果他（上帝）想消灭邪恶却又未能做到，他就是无能的。如果他能够做到却又不愿意做，他就是恶毒的。如果他既能做到又愿意做，那么邪恶又是从何而来？”伏尔泰也说过非常类似的话。也许，伊壁鸠鲁的问题如今依然无法回答。

因为幸福生活所需甚少，所以不必害怕愿望无法实现；不必害怕超乎寻常的痛苦，因为它们不会持续多长时间，此外它们还能得到补偿；死亡本身也不可怕，因为所有的好或坏都是一种感觉，而死亡不过是所有感觉的丧失。



**死亡的象征**

与其他许多人一样，伊壁鸠鲁学派把骷髅作为死亡的象征，其蕴涵的意义就是："活着时享受生活。"

按照伊壁鸠鲁的生活艺术，不是外在和内在的自然与自身目的相符合，而是自身目的与自然相符合。从一方面来说，所有能够引起纷乱的事情都被排除了：因为非同寻常的事情是可以说明的，无法实现的事情是无关紧要的，不可避免的事情是可以忍受的。从另一方面来说，人减少了他的需求。和尼采一样，伊壁鸠鲁式的幸福所需不多："一个小花园，无花果，奶酪，三四个朋友——这就是伊壁鸠鲁的富足。"就连塞涅卡(Seneca)这样的哲学上的对手，也称赞这种生活方式堪称典范。不过，伊壁鸠鲁也自我标榜为绝对的权威并让人称颂他为"拯救者"。

在认识论中，伊壁鸠鲁是(温和的)感觉论(Sensualismus)的代表(感觉：感官，感觉器官)。与巴门尼德和柏拉图相反，他为个体的感官感觉恢复了名誉；因为它们对所有认识而言是最终的同时也是明白无误的基础：和痛觉一样，人们也不能在感觉上欺骗自己；谬误正是在有关谬误的命题中才成为可能，例如，人们不等经过明确的感知来验证或否证就同意某个命题。虽然如此，认识不仅仅存在于感觉中。因为只有一部分一般概念("前概念")是通过对同一个对象的重复感知形成的。其他的概念要归功于某种特定的理解活动。例如人们通过类比把形态、重量和大小这些特定的可感知的特征转用在原子这样的不可感知物上。那些用来确定命题真假的规则，同样也不是来源于感知。

伊壁鸠鲁将三个本体论原则置于其自然哲学("物理学")之开端。虽然它们的内容受到了巴门尼德的影响，但其论证却是以"感觉论的"方式进行的：(1) 没有什么东西从非存在者(Nichtseiende)中产生。因为若背离此原则，则与经验相悖，后者认为每个实体都出自于一个或多个其他的实体，如种子。(2) 没有什么东西消逝为非存在者。若背离此假设，就什么都不再存在了，这也与经验相矛盾，因为一方面我们看到持续的消亡过程，另一方面，按照前面的原则，也没有什么新的事物能从如此这般形成的"无"中产生出来。(3) 宇宙迄今为止，都和现在一样，将来也会一直如此；归根结底，这个原则由前两个原则所产生。

借助其本体论，伊壁鸠鲁发展了德谟克利特的原子学说：宇宙由(可感知的)物体和虚空共同构成，通过原子的聚拢成团和彼此分散，物体得以在虚空中产生和消逝。最终的微粒——原子——不仅是不可分的，而且是永恒不变的。至于德谟克利特所遇到的来自亚里士多德的反驳，伊壁鸠鲁认为原子仅仅是物理上不可分，在数学上还是可分的。因为原子具有

《物性论》

卢克莱修是最伟大的伊壁鸠鲁派诗人，上图是其异教杰作的基督教版本，显示出他在伏案写作，相关的文本是其著第一章的开首，是他献给爱神维纳斯的赞歌。

一定的形态，所以据此人们可以区分不同的部分，这些部分反过来又被认为是数学上不可分的。否则就如伊壁鸠鲁主义者卢克莱修(**Lukrez**,公元前1世纪前半叶)在其颇具影响的教育诗《物性论》(***De rerum natura***)中所说,原子必须无限大,因为它们由无穷多的部分构成。

对伊壁鸠鲁来说，价值判断的最终基础也在于主观感觉之中。在伦理学中，(利己的)享乐主义与认识论的这种感觉论相对应：值得拥有的仅仅是快乐的感觉,即快感(*bēdonē*),包括无痛苦:“我唾弃道德上的善，如果它不提供快乐的话。”伊壁鸠鲁区分了虚幻的和自然的欲望,并将后者分为必要的(如饥饿、口渴)——不满足它们就会引起痛苦——和仅仅是自然的(如性欲),并且说只有那些必要的欲望才必须被满足。当他将对快乐的冷静估算与一种对世界的启蒙认识联系起来时，伊壁鸠鲁遇到的一种流行的反驳是,并非每种快乐都会是好的:我们避开那种预料中会给我们带来更大痛苦的快乐,同时忍受那种会被日益增长的快乐所弥补的痛苦。对于伊壁鸠鲁来说,本质上只有慎思,而没有诸多传统道德。因为他认为美德是充满喜悦的生活状况,与此相反,狂热和恶习是灵魂的疾病。伊壁鸠鲁将法制法规看做是防止彼此伤害的契约。甚至连友谊也开始于利益的权衡,日久其本身才会受到重视。最后伊壁鸠鲁建议人们“隐居”。因为人们只能最低限度地保护自己不受周围人的妒忌和诡计的危害,所以我们不应该抛头露面,不应该追求高官要职、声名显赫。

# 古典怀疑主义

古典时期,一种激进怀疑主义得到发展,集中体现在艾奈西狄姆(**Aenesidemus**,公元前1

世纪)和塞克斯都·恩披里克(Sextus Empiricus,约公元200年)那里。虽然怀疑主义在近代为蒙田(Montaigne)和后来的休谟(Hume)这样的思想家所重新发现,但极少达到他们的尖锐程度,更遑论超过了。从它的早期代表爱利斯的皮罗(约公元前365年至约公元前275年)开始,古典怀疑主义(Antike Skepsis)就不仅是一种理智态度,而且是一种生活方式。就皮罗而言,他的生活方式可能受到其作为亚历山大军队成员在印度所认识的苦行僧和巫师的影响。尽管离群索居,皮罗却深受同胞尊敬;他们推选他为大祭司,并且因他而免除了所有哲学家的赋税。

怀疑主义者对心灵宁静的理解比伊壁鸠鲁更为审慎。他们相信所有生命都是脆弱的,对幸福持一种有所保留的冷静态度,满足于中等程度的情绪状态(*metriopatheia*)。为了达到这种状态,他们向自己提出了三个问题:首先,物实际上是怎样的;其次,我们对它们应采取何种态度;再次,这种态度会产生什么结果。在试图对第一个问题作出回答时,怀疑主义者不仅遇到了诸多异议,而且支持和反对此观点或彼观点的论据具有同样强的说服力(*isostheneia*:均等)。因为他看到无法调解争端,所以放弃对第一个问题作出任何判断,同时回答第二个问题。此外他会意外发现已达到孜孜以求的目标,第三个问题也由此得到回答:悬搁判断(*epochē*),特别是放弃所有价值判断,会给他以内心的安宁(*ataraxia*)。随之而来的是,只有放弃与价值相关的判断,才能达到这种安宁。把某物判定为好的东西的人,内心将忐忑不安:未得到幸福——财富、名声和其他财物——的人,想得到它,而拥有幸福的人,则担心失去它。

怀疑主义者强化了伊壁鸠鲁的感觉论,并且抛弃了关于某种非直接可感的实在的全部假设。他们否认了客观陈述的可能性,认为只有这样才是被允许的,例如,说某物作为什么显现给我们,而不是与之相反,说某物是什么。然而——亚里士多德可能会提出异议——怀疑主义者至少已经认可这个矛盾的句子:某物绝不会在同一感官中显现出——举例来说——既甜又不甜的状态。而且按照奥古斯丁(Augustinus)的观点,没有人能怀疑这一点——他活着,在记忆,甚至在判断:“因为如果他怀疑,他就是活着的;如果他怀疑,他就会记得在怀疑什么;……如果他怀疑,他就在作出判断,也就是说,他不能仓促地赞同。”

苏格拉底声称知道自己一无所知。柏拉图学园的一位后期领袖阿尔凯西劳斯(Arkesilaos)认为,人甚至连这一点也无法知道。这位怀疑主义者没有为他的怀疑论提出真理要求,因此很难用归谬法来反驳他。当然他也不会愿意——亚里士多德或许会这样反驳——像一棵植物一样生存。

这位怀疑主义者对存疑比对说服更感兴趣,并且把悬搁判断上升为一种艺术,不下任何断言。为了达到这个目标,他列出了有关对立的一系列“论式”(*tropoi*:原意为“短语”)[①]清单。其中一个列举了十条“论式”的列表,在第一条就指出,由于生物之间的差异,同一物对它们

---

① 后期怀疑学派以tropoi(论式)的形式将怀疑主义理论系统化。——译者注

显现得不同。第二条“论式”指出人类的差异性，第三条指出感官的不同构造，最后一个涉及风俗、法律和神话的差别。在后来增加的一些“论式”中可以找到在20世纪批判理性主义中扮演了极其重要角色的“明希豪森-三重困境”(Münchhausen-Trilemma)，亚里士多德也曾经对此进行探讨：针对每个找到的根据都要试图再找到一个根据，进入到无穷无尽的递归、不确定的假设或循环论证中。

为了显示悬隔判断的必要性，柏拉图学园的一位后期领袖卡尔尼亚德(Karneades，公元前2世纪中叶)在一次访问罗马时分别进行了一次维护“正义”和一次反对“正义”的演讲。这位怀疑主义者在实践导向上仅保留了现存的风俗惯例；因为他没有放弃这些的理由。“前辈们留下的习俗礼节”取代了客观性。通过这种方式，怀疑主义者将生活的反智性化(De-Intellektualisierung)与对变革漠不关心的传统主义(Traditionalismus)联系在一起。

## 斯多噶派




**马可·奥勒留**

这位罗马皇帝于公元161~180年在位，是罗马帝国黄金时代的象征。作为一个斯多噶派哲学家，马可·奥勒留使我们看到，一个处于权力巅峰的人同时也可以是一个哲学家。

今天的人们把那种通过“斯多噶式的坚忍”平静忍受生活中所有不公的人称为“斯多噶主义者”。实际上，斯多噶派的突出之处就在于“贤哲”的这种生活理想，他们在逆境中也保持其内心的自由。此外他们的哲学也涉及甚广。经季蒂昂的芝诺(约公元前332年至公元前262年)和克吕希普(Chrysipp，死于公元前208/204年)奠定基础，以及巴内修斯(Panaitios，约公元前185年至公元前109年)和波塞多纽(Poseidonios，约公元前135年至公元前51年)巩固发展，斯多噶派哲学成为一个由逻辑学(包括知识论、语言哲学和修辞学)、物理学(在自然哲学的意义上)和伦理学构成的整体。直到其后期，斯多噶派才走上大众哲学之路。在塞涅卡(公元前4年至公元65年，尼禄皇帝的老师，一段时间内对其最具影响力的大臣)、爱比克泰德(约公元50~138年，皇帝一位御用官员的释放了的奴隶)、马可·奥勒留皇帝(公元121~180年)的思想里，对逻辑学和自然哲学的根本性思考退居到了位于劝诫和实践智慧之后的次要地位。

**逻辑学**(Logik)　与怀疑主义者相反，斯多噶主义者认为客观知识是可能的。因而他们也

支持一种温和的感觉论:从一方面来说,心灵在出生时如同一块白板,外部事物"像印章印在蜡上一样"在上面留下印记。通过这种方式引起的表象(*phantasiai*)在心灵中留下记忆影像,它们的联结形成经验。从另一方面来说,斯多噶派确信,所有人共有的概念即所谓自然的前假定,是真知识的一种前提条件。

斯多噶主义者对这种认识论作了语言理论上的补充,而且正是在这一点上功绩卓著。从智者派开始人们就思考,语言符号与其所关涉的实在之间的关系究竟是天然的呢,还是仅仅基于约定而产生的。按照斯多噶主义者的观点,语音模仿对象的特性,而单词描摹事物的本质。词源学应该能证实这种观点,但通常还是有些牵强附会。

斯多噶主义者芝诺将认识和手做了比较:(1)平展的手掌相当于摄取对象的印象。(2)手指的并拢象征着由于印象的可靠性所导致的我们对它的自愿认同。(3)我们通过感知判断的形式即联结表象和认同的方式来认识实在,这可以比作抓住物体的拳头。(4)当左手握紧右拳,也就是说,当感知判断归入全面的因果联系之列,以至于无可辩驳,这才叫做严格意义上的知识。

在形式逻辑领域,斯多噶派长期处于亚里士多德的阴影之中;实际上他们在该领域颇有建树。在亚里士多德的"概念逻辑"中,结论是从在前提条件中使用到的概念中得出的,而斯多噶派则通过命题的逻辑关系[连接关系(Junktoren)]来推出结论。斯多噶派在这方面是现代命题逻辑的先驱,他们提出了五条基本的推理规则,它们迄今为止还是有效的:

(1)如果p成立,那么q成立;p成立;则q也成立[肯定前件律(modus ponens):肯定推理原则]。

(2)如果p成立,那么q成立;q不成立;则p也不成立[否定后件律(modus tollens):通过第二个命题废弃第一个命题]。

(3)p、q不都成立;p成立;则q不成立。

(4)p、q中任一个成立;p成立;则q不成立。

(5)p、q中任一个成立;q不成立;则p成立。

**物理学**(Physik) 斯多噶派把整体的自然看成是一个独一无二的有机体,其中交织着两种原则:被动的无特性的质料,以及主动的逻各斯,它将质料塑造成一种世界秩序——宇宙。逻各斯成为了"世界规则":被认为是所有那些构造和过程规划的总体,掌控着自然中发生的所有事件。作为一个最具活力的、最完满的本质,逻各斯领导着世界,并且——与亚里士多德和伊壁鸠鲁的观点相反——关注着人类,从而与神相等同:斯多噶派代表了一种既是宇宙论的又是神意主宰的泛神论(Pantheismus)("一切都是神")。同时,人应该生来就相信神是存在的,而该论题最重要的根据可能就是当看到星辰的有序运动体现出的美时,那种自然而然的惊心动魄的体验。

**伦理学(Ethik)** 斯多噶派在这方面从一开始就旗帜鲜明地反对伊壁鸠鲁。因为自然被认为是最终的尺度，而快乐仅仅是生物在获得了对其自身存在有所裨益的东西时所产生的一种后果。然而，这种坚定不可动摇的生活理想与伊壁鸠鲁的哲学理念有着亲缘关系。斯多噶派的基本生活准则"顺应自然而生活"要求人全面发挥其生理的、情感的、智力的和道德的能力。与其相应的一种平和的人格成为大家公认的目标，首先要保存自己、抚养后代，慎重地"运用理性"来追求目的，因为理性会引导并在必要时纠正自身的欲求。斯多噶式的贤哲，也就是"与智慧的理念完全一致"、完美无瑕但"仅在意念中存在"的人，对康德来说也是典范。

斯多噶派区分了正确行动的两种级别。有的人出于被启蒙的自爱心就履行的责任是"中等的"、普通的责任(*kathēkon*，公共责任)，而只有不依赖于任何外部现实的贤哲才能实现道德理想，履行完满的责任(*katorthōma*，完美责任)。因为他把一种完满的特征与一种完美的洞察力结合在一起，所以对他而言，美德和幸福合为一体。



**塞涅卡——哲学家和政治家**

*塞涅卡是后期斯多噶派成员之一，也是尼禄的老师，公元54~62年，他主要参与了罗马帝国的管理。*

斯多噶式的生活艺术提出的一些建议如下：关于"贤哲"，塞涅卡说："贤哲没有必要表现出胆怯和恐惧，他拥有足够的自信心，以便能够与命运一较高下。""财富对贤哲来说如同奴隶，对愚人来说如同主人。"爱比克泰德在《道德手册》中说："不是事物自身，而是对这些事物的想法使人不安。举例来说，死亡并不可怕……可怕的是这种想法，它应该才是可怕的东西。""缺乏教育的人如果自身境况恶劣的话，就会斥责他人。哲学初学者则会自责。而真正有教养的人二者皆不为。"马可·奥勒留在《沉思录》中建议："对于那没有理性的动物……要像对待理智的人那样以一种大方和高尚的精神对待它们，而对于人来说，由于他们有理性，要以一种友爱的精神对待他们；要在所有的场合求告神灵。""如果人把每天都当做他的最后一天来过，远离浮躁、消沉和欺骗，那么这就是道德完满的真正标志。"

随着希腊城邦的衰落，一种世界公民的思想[世界主义(Kosmopolitismus)]成为那个时代的基本特征。斯多噶主义者芝诺勾勒出了一体化国家的世界城邦(*kosmopolis*)的轮廓。在他看

来,全人类就像是一个大族群,他们共同生活,分有同一部法律。然而,斯多噶式的世界公民通常是不问政治的:世界城邦不是一个近在眼前的确定的生活圈,不是由全球性的机构和共同的法律所构建的,而是通过所有人分有一个理性而形成的。

## 新柏拉图主义

作为古典晚期的主导思想,新柏拉图主义(Neuplatonismus)远远不止是对柏拉图的学说及其已有数百年历史的诠释传统的一种复原。其主要代表人物——普罗提诺(Plotin,一译柏罗丁)、波菲利(Porphyrios)和普罗克洛(Proklos),还试图与亚里士多德进行综合,因此人们也可以把这种思想称为新亚里士多德主义。此外它还补充了斯多噶派的学说。当然最盛行的还是柏拉图主义的思想,而亚里士多德扮演的角色既非自然研究者又非法学理论家。有关伦理学的探讨在主题上有所限制,而政治哲学在很大程度上没有涉及,但又并非阙如。取而代之的是,斯多噶派的逻各斯思想以及——以新毕达哥拉斯主义为中介的——神秘主义因素开始得到研究。此外哲学开始神学化,神的概念变得越来越重要。同时,与希腊化学派中"生活实用"大行其道相对照,"理论"(*theōria*)这时又扮演了更重要的角色,但同时也面临评价过高的"唯心主义的"危险。

新柏拉图主义产生了极其巨大的影响。以教父(Kirchenväter)①为媒介,新柏拉图主义的思想影响了古典晚期和几乎整个中世纪的基督教哲学和神学,甚至波及伊斯兰和犹太思想。新柏拉图主义与基督教在亚历山大里亚地区交汇,如克莱门(Klemens,死于公元216年之前)和奥利金(Origenes,约公元185~253年)的思想。此前,希腊化的犹太人斐洛(Philon,公元前25/13年~公元41/50年)对将犹太神学和柏拉图主义神学联系到一起的圣经创世纪部分进行了充满寓意的阐释。他把上帝看成所有存在者超越的基础,把理念看成上帝永恒的思想,而后者在世界得以创造之前就已经存在。新柏拉图主义影响了后来的意大利人文主义(Humanismus)和剑桥学派(17世纪),更远有莱布尼茨(Leibniz)、德国观念论者谢林(Schelling)和黑格尔,此外还有赫尔德(Herder)、歌德(Goethe)和诺瓦利斯(Novalis)——几乎只要按照普罗提诺的哲学进行形而上学的思考,就会采用新柏拉图主义的主题和思维方式。

普罗提诺。新柏拉图主义的杰出代表,古典时期继柏拉图和亚里士多德之后最具影响力的思想家普罗提诺(公元205~270年)只对一个主题特别感兴趣,即一种神学激发的(继承自柏拉图的)"太一-至善"的形而上学。这位早期教父的同时代人把传统希腊哲学与自身的神秘体验结合成了一种大胆的猜测。这与各种宗教不谋而合,然而对它们来说也产生了新的问

① (早期基督教)教父,基督教(早期)神学家。——译者注

题。普罗提诺追问世界最初的原因，将这个原因解释为神，并借由柏拉图的洞穴比喻将通向最初原因的道路理解成一条上升之路。这是人朝向自身并超越自身之路，是回归灵魂根源之路，它在灵魂与“太一-至善”的神秘合一中达到顶点：灵魂在回归至其本原之时也就获得了自我的实现。此外，在普罗提诺的思想里，“我”（*to egō*）作为哲学概念第一次出现。

对柏拉图和亚里士多德来说，“*eidos*”（理念或型相）的永恒的在场最终是无可置疑的。在论著《论美》中，普罗提诺联系到了柏拉图《会饮篇》（*Symposion*）中狄奥提玛的颂辞。普罗提诺讨论的出发点是，具（物）体的美是一种人们不仅惊叹赞赏而且渴望获得的和谐这样一种经验。型相（*eidos*）被认为是美的基础，它是存在者之本真，因此也是凝视着的灵魂自身之本真。审美认识因此被理解为再次回忆：在看到美时，灵魂回忆起“它自身及其所承载的东西”。

然而，普罗提诺对 *eidos* 即“永恒的在场”的设想也提出了疑问，他思考这一设想究竟如何才能成立。在普罗提诺看来，所有存在者源出于一个最高本原的满溢：理念源出于“太一-至善”，个别事物源出于理念。现代进化论思想是对这种辐射（*eklampsis*）或流溢（*aporrhoia*：发散）的思想的颠倒；从高等到低等的演化转变成从低等到高等的演化。无疑，普罗提诺所指的并非时间意义上而是形而上学意义上的过程：一切实在在本体论上对最高原则的依赖。同时，实在又分化为各个等级——各种“实体”（Hypostasen，字面意思是支撑物、基础，拉丁语为 subsistenia）。这种表述是古典晚期哲学和神学思辨的最重要的基本概念之一。在三位一体基督教教义中，它表示的是上帝的三个位格：圣父、圣子和圣灵。

普罗提诺提出的实在的前三个等级是绝对完满的和超感官的：（1）“太一”（*hen*）也即“至善”（*agathon*），（2）心智（*nous*）以及（3）灵魂（*psychē*）。如同世界上每条河流都源自一个取之不尽、永不干涸的源泉一样，“太一-至善”这个绝对开端自创造力的流溢中产生出等级分明、井然有序的全部实在。从上往下看，实在开始于（神的）精神（第一等级或实体），这是真正的存在者即理念的诞生之地，同时理念也包含了最初的“多”，也就是第二实体。后来从这种归类中产生出了理念即上帝之思的观点，如奥古斯丁就持这种观点。关于第三实体——灵魂，普罗提诺认为，它部分是共同的世界灵魂，部分是人类、动物和植物的个体灵魂。因为世界被认为是一个统一的有机体，无论整体还是部分都受灵魂所控制。世界灵魂完全属于超感官的永恒世界，而单个灵魂似乎是坠入到身体世界（后来称“第四实体”）里并塑造身体世界的力量。通过世界灵魂之完美思想内容“肉身-化”为真实的物，时空上的分离就此产生：可感的世界。时间是这样一幅影像：通过灵魂的自我发展生成的永恒分离成“多”。

普罗提诺用一幅恰当的图像说明了他的实在等级（实体）理论：第一等级“太一-至善”是至上的光源。（神的）精神来自于它，如同光来自于太阳；精神意味着“善”最先所发出的光。作为神的永恒之思即理念的处所，精神是本真存在者的完美化身，同时是“多”的开端。

从理念往下到人类，光持续暗淡下去，最终直到实在的最低等级，即物质的极度黑暗之处。

对此普罗提诺联系到了他的美学思想：多亏了精神世界，（超凡脱俗的）和谐与美的一缕余晖才会照耀到感性世界。冲突纠纷和在物质世界居于统治地位的短暂易逝，指示出了实在的最低等级以及"太一-至善"的绝对对立面——质料或物质（后来称为第五实体）。它缺乏任何形式和善，是纯粹的缺陷。而且因为它又毁灭了所有塑造它的形式，所以它是可见世界的本原，其本身却不再可见，也就是原恶（Urböse）。把恶作为一切善的缺失（*sterēsis*）这一概念来理解可以追溯至普罗提诺。

对于普罗提诺来说，从上至下由五个等级所构成的这个世界是人类个体灵魂的戏剧演出的舞台。灵魂落入肉体世界，则面临着——普罗提诺的新伦理学就是如此——存在的抉择：是委身于身体或者恶，还是在多阶段的净化（*katharsis*）中获得自由？那些选择第二种可能的人，首先借助于普通的"公民"道德来限制感性激情，以便能够对超自然物从感知经概念性的（推理的）思考直到获得超概念的直觉体验，这时此人——在短时间内——成为第二位神。这种"回归"在一种狂喜中圆满完成：这是一种迷狂和超脱的状态，存在于与作为绝对本原的"太一-至善"的合一（*henōsis*）之中。它的意思不是指迷幻的状态，而是一种"理智的狂喜"。它在埃克哈特大师（Meister Eckhart）和库萨的尼古拉（Cusanus）的"理智的神秘主义"中重现，并被尼采（Nietzsche）评价为"最单纯且最令人信服的可向往者（Wünschbarkeiten）之一"。

**波菲利** 普罗提诺还认真地对柏拉图和亚里士多德作出了重要区分，而他的学生，涉猎广泛、博学多才的波菲利（公元 234~305 年），却试图使他们的思想协调一致。波菲利发展了一种三位一体的神的概念，为基督教教父所倚重。他的《亚里士多德〈范畴篇〉导论（*eisagōgē*）》（约公元 270 年）借助于对"五种谓词"[1][种（Gattung）、属差（Differenz）、属（Art）、特性/属性（Eigentuemlichkeit/Proprium）、偶性/个性（Eigenschaft/Akzidenz）]的逻辑学的同时也是本体论的解释来对此进行了阐发。其中尤其突出的是他对一般概念[共相（Universalien）]——种和属——的存在方式的追问，影响了中世纪思想达数百年之久。

**普罗克洛** 经由第三位新柏拉图主义巨匠、黑格尔辩证法的先驱之一普罗克洛（公元 412~485 年），新柏拉图主义达到了系统性的完成。普罗克洛的辩证法直接与柏拉图有关，它也是对使得存在与思想得以关联的那些原则的一种哲学反思。下降之路跟随着通向绝对原则的上升之路，这是从源自于绝对者的第一原理派生出来的。普罗克洛的辩证法理论自身具有辩证法特征，其辩证法因此成为自我反思的。

普罗克洛致力于研究神的意志、自然必然性和人的自由之间的关系。虽然和普罗提诺一样，普罗克洛也把恶规定为剥夺或缺乏——一种无实体性的亏欠性的实在——但是该实在

① Prädikabilien（"谓词"）是一个拉丁语术语即 praedicabilia 的德语转写形式。——译者注

的原则却不再创造出物质，因此这对他而言并非绝对的，而仅仅给出了一种相对的恶。

## 灵知主义①

神秘主义、宗教和哲学原理在不同方向上融合，形成了一种荟萃精华的神秘知识。灵知主义(希腊语“知识”)产生于希腊化的古典晚期，挑起了开始于公元 2 世纪的与教父的大辩论。自前苏格拉底哲学家和圣经旧约开始，哲学就把世界看成是宇宙——优美的秩序，而引起灵知主义思想关注的则是受造物的痛苦磨难，人类的丑行和敌意。按照灵知主义，精神与物质、神或神性的本原与世界以及善与恶之间存在着尖锐的对立[二元论(Dualismus)]。人应该通过自身的力量克服已身陷其中的“自我异化”(Selbstentfremdung)，而这首先取决于对神、神的拯救计划以及世界之秘密的认识：通过知识获得救赎。

**推荐读物**：关于伊壁鸠鲁可以先读《写给美诺俄库的信》，它开篇讲述的是哲学化的关于神的学说，然后转入了对生存智慧的讨论。或者读卢克莱修的教育诗《物性论》②。关于怀疑主义，建议读塞克斯都·恩披里克的《皮罗主义概要》③第 1 卷。早期和中期斯多噶派思想仅见于流传下来的残篇。关于斯多噶派的生活艺术，合适的读物不仅有塞涅卡的著作如《论幸福生活》④，还有爱比克泰德的《道德手册》及马可·奥勒留的《沉思录》⑤。关于新柏拉图主义可以从普罗提诺的论著如《论幸福》[即《九章集》(*Enneade*)(每集有九章的论文合集)，第 1 集第 4 章)和《论美》(《九章集》第 1 集第 6 章]⑥开始。

① Gnosis，又称诺斯替主义。——译者注

② 中译本见伊壁鸠鲁《物性论》，方书春译，商务印书馆，1997 年。——译者注

③ 中译本参见包利民等译《悬搁判断与心灵宁静：希腊怀疑论原典》，中国社会科学出版社，2004 年。——译者注

④ 中译本见吕乌齐斯·塞涅卡《塞涅卡三论》，丁智琼译，安徽大学出版社，2005 年。——译者注

⑤ 中译本见马可·奥勒留《沉思录》，何怀宏译，中央编译出版社，2008 年。——译者注

⑥ 中译本参见石敏敏译《论自然、凝思和太一：〈九章集〉选译本》，中国社会科学出版社，2004 年。——译者注

第4章

# 印度和中国哲学概况

哲学研究不是西方世界的特权，自亚历山大大帝远征以来，西方哲学甚至可能受到了来自印度的影响。人们称之为东方哲学的东西其实更准确地说应该叫做东方思想。因为，虽然在印度也有研究针对逻辑学、认识理论、语言理论以及宇宙论和伦理学，但是直到公元1世纪中期，一种与实践指导相对的独立思想才获得承认。印度精神体现出来的主要形态有印度教、佛教和耆那教，他们与宗教关系密切，但其崇尚的不是造物主上帝，而是解脱和极乐，以顿悟者作为人的典范。中国思想的主要形态是道家、儒家和法家，这些学派一部分是宗教膜拜式的、一部分是指导人生实践式的。在这两个文化空间内，一些神圣不可触犯的著作、典范性的人生指示和卓越的人格魅力所具有的权威性都比它们在哲学方面的论据更为重要。

## 印度

自公元前20世纪中期雅利安人移民印度地区以来，许多人就开始在这里进行宗教-哲

学方面的讲授。虽然其中多数人是将“哲学”观点(*darsana*①)与宗教–实践的约束力(*dharma*②)区分开来的,但二者的目的相同,即将个体的存在从各种限制中解脱出来。而且根据更本质的理解,神话与逻各斯是彼此紧密相连的。对世界进行的等级划分可以追溯至亚里士多德:一切生命构成了阶梯状的关系,以最简单的植物为起始,以神为终结。与亚里士多德观点不同的是,在印度,人们认为世界受一个传统的善恶有报的原则所统治,这就是 *karma*③,即每一个行动所引起的、与其或善或恶的特性相对应的或善或恶的结果④。灵魂转世和转生轮回(*samsara*⑤)学说也是对这一观点的补充。因为一般来说,对恶行的报复不会在现世、而只会在来世发生。因此,按照这种因果报应的原则,一个人在前世的行为也决定了他存在于现世的位置。

**印度教** 印度教是印度正统思想之完美化身,它把在长达千年时间里(约为公元前 1500 年至公元前 500 年间)形成的、在祭司间流传的文本⑥,即 *Veden*[梵文:(神圣的)知识],作为不容置疑的绝对权威。伟大的史诗《摩诃婆罗多》(*Mahabharata*) 中的一部分《薄伽梵歌》(*Bhagavadgita*)⑦是“印度教重要的信仰申明”。该文阐述了人的四大目的:法(*dharma*⑧,字面意:“讯问”),意思是指公正的生活秩序、利(*artha*⑨)、欲(*kama*⑩)和解脱(*mokscha*⑪)。因为在人的肉体里面存在一个不可毁灭的灵魂核心,即“我”(*Atman*⑫),它从肉体的禁锢中解放出来,然后与产生了“我”的最初的神性即“梵”合二为一。《薄伽梵歌》还指明了从此被认为是等价的三种解脱之路⑬:(1) 传统宗教生活(*dharma*),(2) 怀着谦顺与爱(*bhakti*⑭)献身于神,(3) 由冥想(*dhyana*⑮)和论证(nyaya⑯)来规定的知识(*juana*)。不管在哪种情况下,解脱都是指将灵魂从肉

---

① 梵文,意指观察、检验、学说。

②梵文,意思为“法、达摩”。——译者注

③梵文,意指行动、牺牲品、命运。

④ 佛教也称业报。——译者注

⑤梵文,意思为轮回、流转、转轮。——译者注

⑥ 定居印度的雅利安人的祭司唱赞美诗来歌颂保佑他们的众神,当时人们还不会文字,因此赞美诗只能以歌曲方式流传,后来这些赞美诗被记成为“*Veden*”,成为印度教的基石。——译者注

⑦《摩诃婆罗多》又称婆罗多书、大战诗。《薄伽梵歌》是《摩诃婆罗多》第六卷《须摩品》之第二十五章至四十二章的一段。大约创作于公元前 400 年至公元前 200 年间。——译者注

⑧ 法、戒条、达摩。——译者注

⑨ 利益、义。——译者注

⑩ 印度爱神伽摩天,原意为“欲望”。——译者注

⑪ 指从永恒的生死轮回中解脱出来。——译者注

⑫ *Atman* 最初只被用来指人的“皮、血、骨、肉、心”,以及“呼吸”等等。至梵书时代(约从公元前一千年至公元前五六百年),*Atman* 开始被解释为“我”。——译者注

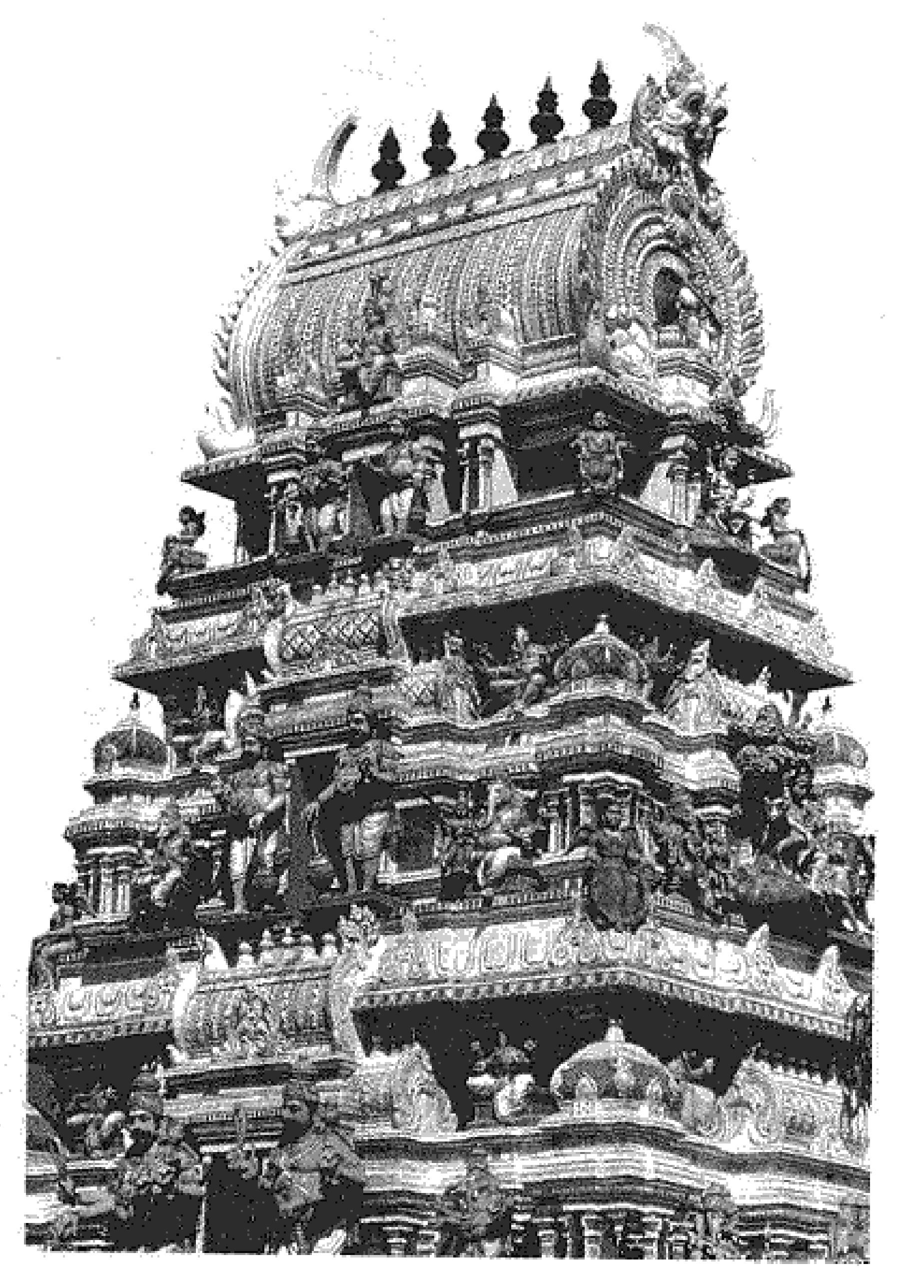
⑬ 即行为之道、虔信之道、智慧之道三种解脱方式。——译者注

⑭ 敬。——译者注

⑮ 一心、定、禅、禅定、静虑。——译者注

⑯ 道理。——译者注

体的束缚以及转世轮回的痛苦中解放出来。此外，在《薄伽梵歌》中，还将社会等级结构划分为四等种姓(*varna*，字面意：颜色)①：神职人员或僧侣——婆罗门；贵族——王侯、武士和士师；商人和农民；最后是手工业者和仆人或雇农。另外还有无权利的贱民，即不可接触者。《薄伽梵歌》也特别说明了人生四大阶段，尤其以婆罗门为例，最初是门徒、学生，然后是家庭中的父亲，接着是隐居修行者，最后成为僧侣。②



**印度教崇拜**

巴塞万那古蒂庙是印度班加罗尔最古老的庙宇之一，16世纪中叶由肯普·戈瓦达所造，以其巨大的神牛雕像蜚声于世界，而神牛则是湿婆神的运输工具。农民们每年都会在这里庆祝一个节日，把谷物献给神牛。

最古老的印度教流派是"数论派"，他们是实在论者，因为他们认为可见世界是真实的，同时也是二元论者，因为他们认为在一切现象的背后只存在两种实在：一种是永恒的但消极的灵魂或原人(*puruscha*)，是空洞的意识；另一种是永恒的、积极的原质(*prakriti*)，是三重形式的力量，它包括由意识带来的幸运、由行动带来的不幸和由抵抗带来的迟钝、惰性。

在公元前500年左右，兴起了两次重要的改革运动：佛教和耆那教。两者都是"非正统的异教"，因为它们反对*Veden*的权威性和神圣的阶层性。但二者并不涉及社会革新，而是关注于个人的完满。除此之外，还形成了一些影响较小的观点：传说中的王侯和"唯物论者"弊宿(Payasi)应该是否认灵魂存在、善恶有报和转生轮回论的。与佛陀释迦牟尼同时代的彻底的怀疑论者散阇耶毗罗胝子(Sanjaya Belatthiputta)认为，某物可说(1)是有，可说(2)是无，又可以说(3)同时是有是无，也可以说(4)非有非无。另一位与释迦牟尼同时代的

①种姓制度是指一种依种族、职业、地域等将社会区分为各种尊卑贵贱阶级之制度，为一世袭、封闭而不平等之社会制度。以印度为最著。种姓制度起源于入侵印度者对被征服的原住民之轻视，前者自称a^rya–varn!a，即白种之雅利安人，a^rya意为虔敬之人、高贵之人，varn!a意为颜色；黑种之原住民则称为da^sa–varn!a，da^sa意为蛮族、奴隶。——译者注

②即梵行期、家住期、林栖期、遁世期四个时期。——译者注



**佛陀**

从历史上看,佛教于公元前6世纪或公元前5世纪产生于印度北部,当时,一个叫乔达摩·悉达多的人"顿悟"到终极真理,摆脱了重新投胎的轮回。这是尼泊尔的镀金铜佛像。

人、"宿命论者"末伽黎瞿舍罗(Makkhali Goschala)代表了严格的决定论,虽然承认转生轮回,但不再认为这是通向解脱之道。

**佛教** 佛教的始祖名叫悉达多(Siddharta),姓乔达摩(Gautama)① (约公元前566年至公元前486年)。他出生富庶的贵族种姓,自幼过着骄奢华丽的生活,29岁时,因对世事生厌,与另五位苦行僧一起成立了一个修会,并托钵苦行六年。但他发觉艰难的苦行也非获得真理之道,于是放弃苦行,开始尝试专注于精神(沉思冥想)的工夫,经由一种无苦也无乐的精神上的协调可以相对迅速地达到让人寻觅的顿悟之境。从此,人们称悉达多为佛陀,即觉者,他也开始游历北印度地区传授并宣传他的专精冥想。公元前3世纪,他的学说被宫廷所接受,随后在周围各邻邦传播开来,尤其以中国、朝鲜半岛和日本为盛。

佛教批判了印度教里面认为人具有不死之"我"的思想,认为一切生命都是暂时的、非永恒的,同时也是满怀苦难悲伤的。佛陀的苦难论可归纳为"四圣谛":(1)一切生命都将持续不断地经受诸如生老病如此艰巨的苦难,痛苦更胜于欢乐,因此生命最好是从未出生过。②(2)痛苦(疼痛、烦恼、不安和恐惧)的源泉在于三种激情:三重"存在的渴望"——对肉欲,对超越死亡的继续生存,对此生的毁灭。③(3)放弃欲望、灭除渴念、在涅槃中解脱,方能断绝一切苦难。这种解脱不存在于走向死亡的个人生活,而更像是一盏灯在逐渐熄灭:把命运掌握在手中的人是无

① 又译为瞿昙。——译者注
② 苦谛。——译者注
③ 集谛。——译者注

法得到解脱的，只有释放自己松开自己才能解脱自己。[①](4)脱离苦难之路即"八正道"，是面向每一个人敞开的，佛陀后来的教徒们对其进行了三重描述。[②]该解脱之路要求① 正见（佛陀学说）[③]和正思维（断念与善良）[④]，② 正语[⑤]和正业[⑥]，最后是③ 正命[⑦]以及正精进[⑧]、正念[⑨]、正定[⑩]的集合。此正道之最低底线在于遵循五戒：不杀生、不妄语、不偷盗、不邪淫、不饮酒。

自公元4世纪以来，佛教由中国传入朝鲜半岛。在这里它取代了原始宗教萨满教[⑪]，从公元6世纪起成为国教，并帮助该国发展了大学和高水平的文学教育，使其达到文化全盛时期。从1392年高丽王朝末年至1910年间[⑫]，新儒学发展为占主要地位的哲学思想。

佛教思想中极为重要的冥想具有多种不同的形式。在中国禅宗[⑬]和日本禅宗里面，它是在大师的引导下的沉思、冥想与内省，以"神秘的"凝思和直觉的心灵之顿悟（日语为 *satori*）为目的。公元13世纪，它由朝鲜半岛传入日本，禅宗从此在日本人的精神生活中发挥着举足轻重的作用。各个技艺领域也受到它的刺激和影响，例如水墨画，特别是书法、特殊的园林艺术和射箭运动中的默念术。

**耆那教**　第二次大的革新运动耆那教的创始人筏陀摩那（Vardhamana Kasyapa）（约公元前550年至公元前477年）与同时代者释迦牟尼一样出生于当时社会的第二种姓。因为他顿悟了人生真理，所以人们称之为"无所不知者"（*Kevalin*）、"（伟）大（的英）雄"（*Mahavira*）[⑭]和"胜利者"[⑮]。大雄并不想宣讲新的学说，而只是将一直以来被人们所承认但正在逐渐腐化的学说重新加以修缮。构成其伦理学核心的五戒不仅在思想上同时还要在言辞和行为上得以贯彻执行。五戒的形式对于教外人士来说不是很有威慑力，其内容与佛教五戒相类似：不杀

---

① 灭谛。——译者注
② 道谛。——译者注
③ 对四谛的正确理解。——译者注
④ 对四谛的深入思考。——译者注
⑤ 生活中使用正确而美好的语言。——译者注
⑥ 规范自己的行为。——译者注
⑦ 生活中做到清心寡欲，正确看待生命的意义。——译者注
⑧ 集中精力，正确、不断的修持。——译者注
⑨ 对四谛正确的忆念。——译者注
⑩ 依四谛之理，正确修持禅定。——译者注
⑪ saman：介于人与超人之间的中介者。
⑫ 此间为朝鲜王朝时代。——译者注
⑬ 来源于印度语词 dhyana，意思为沉思、冥想。
⑭ 筏陀摩那为耆那教的第24祖，其弟子们尊称他为摩诃毗罗，即伟大的英雄，简称大雄。——译者注
⑮ Jina，音译耆那，从此他的拥护者们被称为耆那教徒。

生、不欺狂、不偷盗、不奸淫、不蓄私财。

公元 5 世纪末期，古印度的哲学理论开始走上独立自主的反思道路。印度教思哲帕提诃利(Bhartrhari)(约公元 450~510 年)创建了独立的起语法作用的语言哲学[①]。他把一切认识都归结为感觉和语言，认为语言与梵(世界的灵魂)是统一的，并提出普遍优先于特殊的观点。总而言之，没有语言表达作为前提的话，任何思想都是不可能存在的。佛教思想家陈那(Dignaga)(约公元 460~540 年)发展了独立的逻辑认识理论[②]，并且只承认感知与推论两大要素。该推论学说与古代的三段论演绎推理法不相伯仲，陈那本人也因此被誉为“佛教世界的亚里士多德”。

# 中国

经典的传统中国思想在公元前 6 世纪至公元前 3 世纪之间、中国正处于社会和政治危机重重并由此走向第一次全国统一(公元前 221 年)的境况之下形成。其关注的焦点是社会和政治秩序，以及个人道德问题。此外还包括对人与自然的关系进行宇宙论上的思考，但缺乏纯理论上的思想。甚至连名家和(稍晚期的)墨家对话语与现实的关系进行的逻辑上的和语言“理论”上的探讨都是有其实践背景的，因为刑律的书面确立引起了相关解释的讨论。这两个学派所表述的悖论颇具哲学趣味，例如名家命题说：“一尺之棰，日取其半，万世不竭。”[③]

随后更有影响力的是，人们对古老秩序瓦解的根本原因，对封建制度、行为准则和伦理-宗教的世界图景展开了探寻，特别是，人们不再相信统治者是“受天命”的，不再相信“天”通过侵犯自然(如洪水泛滥)、政治(如起义暴动)和个人命运在此岸对一切恶行施以因果报应。基于对这些根本原因的探寻结果的不同，产生了三大不同的思想方向：热心于社会的“保守的”儒家，“批判社会”的道家和“崇尚法律和国家”的法家。这些派别学说自公元前 500 年起开始形成，但公元前 2 世纪以来才得以书面形式确立名号。因此其经典文本多是观点并不一致的不同作者共同创作而成。另一方面，各家学派彼此相互影响，因而在当今看来它们具备不同思想观点相互融合或“混合了”的特点。对这些经典文献的(大量)注解通常来说是真实可信的。

---

① 帕提诃利出身贵族，印度教文法学派哲学家，作巨著《字句论》(*Vakyapadiya*)。——译者注

② 陈那，属婆罗门种姓，古印度大乘佛教瑜伽行派论师，佛教新因明的创始人，后人称为“中世纪正理学之父”。——译者注

③ 此为名家的命题，论述了有限长度可分割成一个无穷序列，墨家提出一个“非半”的命题来进行反驳：将一线段按一半一半地无限分割下去，就必将出现一个不能再分割的“非半”，这个“非半”就是点，墨家称之为“端”。——译者注

阴阳家又称自然或宇宙学派(约始于公元前400年),几乎没有具体的代表人物和著作。就连知名代表人物邹衍(约公元前350年至公元前270年)的著作也只剩下一些残篇。成熟了的阴阳家思想试图将人类的一切行为都统一到一个包罗万象的宇宙秩序同时也是社会秩序当中去。阴阳家思想由相互对立的两大原则来确定:黑暗的("月亮")、消极的、柔弱的和阴性的阴以及明亮的("太阳")、积极的、强硬的和阳性的阳。宇宙万物由这阴阳两性及其对金、木、水、火、土这五大"变化状态"的影响中产生,这个过程被认为是政治进程的典范和镜像。著名的《变化之书》[①]是一部预言之书,它帮助识别每一种天象并协助人们采取"合乎自然"的行动。错误的政治行为因为打破了自然界的平衡,因此会导致地震、洪水等自然灾害。阴阳二性在传统的中国思想里还未扮演重要的角色,后来却影响了几乎整个的中国思想和生活——从新儒学的宇宙论思辨到医学和药学再到地理学和其他科学。

**儒家** 孔夫子(公元前551年至公元前479年),生活在一个政治和社会不断变革的时代,他著书立说,开创私学,曾从政为官,最终周游列国授徒讲学。代表孔子思想的但由其弟子记录成书的《论语》(德语翻译成《语录》),既体现了包括封建父系氏族社会体制在内的中国传统,又展示了对学习力量的信任和一种普遍性的道德情操。汉朝时期(公元前206年至公元220年),儒学即儒家学说结合了法家以及阴阳家的部分学说一同上升为当时的国学;孔子本人也被奉若神明。"德侔天地,道冠古今……垂宪万世。"[②]《论语》也成为中国文化的基石之作。在公元3世纪至公元6世纪之间,儒家被道教和佛教所排挤,直到宋(公元960~1279年)、明(1368~1644年)时期,发展了的新儒学才重又受到推崇,颇具社会和哲学影响。

儒家思想认为人只能作为有社会组织的文化体而生存,世界之恶源于传统道德——行为准则、习俗礼仪和严格的等级制度——的缺失。但同时,由于这种道德已失去了它的力量,所以我们需要寻找另一种新的基础加以维持。这就是品德良好的行为——美德,它不再是为了天的利益,而是为了自己本身而为善。除了承认习俗礼仪之外,它还要求模范人物尤其是"英明的统治者"要有人性(仁)、公正和虔诚,而且要研习经典文本。政治事务因此并没有独立成为专门学科;官员们并非受过教育的法学家,而是传授以儒学为首的传统文化的教育家。对这种教育工作的期待类似于欧洲的人文主义时期对人性的教育。因为以儒学治国的统治者不同于主张残酷的法律和刑罚的法家学派,他们依靠的是(个人的)道德、传统习俗以及美德的力量。除了祖先崇拜之外,父系家庭也起着很重要的作用,社会秩序由五大社会基本关系之中的道德行为进行保障:父子、君臣、夫妻、长幼以及超越家庭关系之外的友朋关系。

孔子之后的第二大教育家孟子(公元前371年至公元前289年)认为,人性本善,人都有

---

① 《易经》,约公元前3世纪至公元前2世纪产生,也可能要更晚。

② 见于唐·吴道子绘《先师孔子行教像》。——译者注

其“本心”,多数时候是受外界环境的影响才变恶的。相比之下,更加悲观的荀子(约公元前300年至公元前238年)是反对这种“唯心主义”倾向的,他的观点是人性本恶,因此人必须通过欲与望的培养来学会道德行为。荀子还要求并不要一味地遵循传统惯例和将人的精神从迷信偏见中解放出来。祖先崇拜在这里缺少了它的宗教意义,这种“唯理主义儒学”变成了一种毕恭毕敬的思想,在早期帝制君主国里它占据着国教的地位。(传统的)新儒学的重要代表人物是朱熹,孟子的“唯心主义”再次占据上风。到了20和21世纪,在与西方哲学的争论之中,在对社会新型关系的关注之中,此时兴起的新儒学开始尝试重新评判整个孔孟儒学的传统。

**道家** 老子据说比孔子的生活年代久远,但事实上是一个神秘的人物,一般认为他是《道德经》的作者。该著作作为中国传统思想的基本文献之一,很可能产生于公元前3世纪。它呼吁作为“英明的统治者”应该尽可能少地干预臣民们的生活,不要发动战争,生活朴素,世界因而将回归到完美的原始状态。传说老子曾乘牛车往西出关要到“野蛮人”那里去,在边境地区遇到一位边界守卫,并在他的要求下写下了自己的学说。

最基本的概念“道”既是一个宇宙的原则也是道德上的原则。宇宙论方面,道是最上层的宇宙准则,但不能理解为世界理性或者(个人的)神性。道关心的不是人,对道的规定首先是否定的:道不可理解,是空,道不可改变,它在天与地产生之前就已存在。根据道家学派的观点,自然进程是无意识的但是却具备完美的形式。除老子之外最重要的道家代表人物是庄子,代表作是《南华经》(写于公元前4世纪下半叶),他举庖丁解牛的故事为例阐明了“无为”的相关思想,旨在说明不是靠消极不抵抗,而是要靠承认已有的“客观规律”才能毫不费力地达到目的。

与儒家明显不同的是,道家学派认为社会最根本的恶在于文明,由此可让人想到卢梭。如果要规定限制一切,则会破坏宇宙的平衡,这种斤斤计较的思想会消解人与自然的和谐关系。道家蔑视追求财富、权力和荣誉,取而代之的是要求“归复原始天然”,人生阶段上就是指婴儿的自然无拘束,社会形式上指的是没有文明和统治的集体生活。因为这种让人渴望的朴素状态无法采取暴力的野蛮手段重新建立起来,因此道家学派认为要逃脱文明只有两种可能:要么就回到简单质朴的乡村生活,要么就与世隔绝,以求得与失去的根源达到神秘的沉思中的合一。

**法家** 法家学派产生于拓展中的国家的宫廷内。在当时那个时代的挑战之下,法家学派特别肩负政治实用主义的重任,虽然发展了两种统治策略,但它批判一切非直接有利于国家的东西,包括各种文化和所有的理论思辨。商鞅(约公元前390年至公元前338年)之后出现了第二位法家“智者”韩非(约公元前280年至公元前233年),韩非既否定儒学对传统的价值评判,又不赞同道家的“彻底回归原始自然”,而是认为应该不受先前任何影响地开创新的学说。由于人口增长带来不可避免的资源短缺,有必要采取法制和一种国家制度,这种制度以

严刑峻法和按功行赏为手段，促使人们成为国家的顺民。如果目的达到，法律法规就可以取消，“人主甘服于玉堂之中”[1]。基于法家而非“复辟的”儒家思想，中国顺势当然地第一次实现统一(公元前221年)。不过后来，两家学说彼此交联，法家服务于政权统治的实用性，而儒家则负责保证法家思想“在哲学上”的合法化。

**推荐读物：**了解印度教可以先从《薄伽梵歌》(第五歌谣起)入手，佛教著作请阅读《善生经》(见巴利文经典德译本)[2]，儒家学说参见《论语》，道家学说参见《道德经》。

① 见于《韩非子》之“守道第二十六”。——译者注

②《善生经》，现存的有内容大同小异的四个汉译本，分别是：一、后秦·佛陀耶舍、竺佛念译《长阿含经》卷十一中的《善生经》(《大正藏》第一册 No. 1)；二、后汉·安世高译《尸迦罗越六方礼经》(《大正藏》第一册 No. 16)；三、西晋·支法度译《佛说善生子经》(《大正藏》第一册 No. 17)；四、东晋·僧伽提婆译《中阿含经》卷三十三的《善生经》(《大正藏》第一册 No. 26)。——译者注

# 第5章

# 从奥古斯丁到克莱沃的伯纳德

基督教使得人类的求知欲面临新的挑战。它带给哲学如此深刻的变化,以至于开启了一个新的时代:"中世纪的哲学历险"。然而它的时间界线并非泾渭分明;这个时期持续了约一千年:从公元5世纪到15世纪。部分传统哲学与两大外来因素相结合,一个是宗教问题所占据的优势,另一个是限定答案范围的宗教约束,新的思想由此产生。

哲学被迫与神圣的文本,与启示录对质。因为启示录的教义是源于上帝的,所以这些教义看起来不再允许对真理的寻求,而是已经预告着拥有真理。"在上帝看来"——保罗(Paulus)如此说——"这世间的智慧"不过是"愚拙"[1]。早期教父德尔图良(Tertullian,约公元155~220年)就不无挑衅地发问道,雅典与耶路撒冷之间、柏拉图学园与教会之间,有什么共同之处?上帝是三一神[2];耶稣是上帝之子;上帝在自由决断之下,从无中创造出世界(因此世

① 《哥林多前书》(*I.Korinther*)3,19。

② "三位一体"(trinitarische)。

界并非永恒存在);人生来即负原罪(Erbsünde),尽管如此人仍对其行为负有责任——这些信条的真理性对于基督徒来说实际上不再需要讨论了。虽然如此,哲学家却不必"关门歇业"(海德格尔语),因为他可做的不仅仅是以哲学为手段来确证预先给定的真理。就像在巫术学徒那儿一样,这个"手段"也遵循自己的合法性并形成自己的世界观:"异教的哲学"对宗教来说成为了辅助手段,同时又构成挑战。

就基督教与"异教的"哲学的关系而言,产生了至少八种模式,它们有的互补,有的互斥。这些模式中的大部分又出现在伊斯兰哲学和犹太哲学中:(1) 漠不关心:因为基督教(同样还有伊斯兰教和犹太教)已经拥有真理,所以它不需要哲学。(2) 压制:因为宗教真理自身已经是唯一的真正的哲学,所以它取代了非基督教的哲学。(3) 超越:信仰的智慧超越了哲学的智慧;在基督教教义与哲学相矛盾之处,基督教就仅仅与哲学相分离,以显出其优越性。(4) 教化:在哲学对基督教教义无动于衷之处,基督教为非基督徒开启了更广阔的真理视野。(5) 整合:因为哲学一部分(5a) 预先表述了基督教的核心教义,一部分(5b) 具备了与之互补的洞见,故两部分均被吸收到基督教思想中。(6) 依附性的辅助("低贱的婢女"):哲学提供了中立于内容的如概念和论证范式这样的思维方法,供基督教直接使用,由此信仰的正统("正教的")解释上的争执或许会得到有理有据的解决。在这个意义上,大学里的辩证法属于低级学院,而神学(与法学和医学一起)则属于高级学院。(7) 自主性的辅助("具备自我意识的婢女"):在中世纪,哲学婢女就已不仅在后为神学女主人托起长裙,而且经常足以在前举着明灯(康德语)。因为正是在哲学的帮助下,神学才具备真理性,基督教信仰在一些重要的基本原理方面才能自圆其说。(8) 独立自主的哲学:尽管基督教真理明显占据优势,但仍然存在着某种可以独立通向真理的自主的理性。

中世纪哲学最初的任务是不矛盾地、确信地思考信仰中已有的观点。此外,它也在寻求对宗教所规定的文化的全面启蒙。换言之,理性应该对信仰所信奉的东西寻根究底。而诸多基督教真理正是通过如下的进路达及:体现上帝旨意的创世的学说,作为上帝思想内容的理念的学说,尤其是三位一体的学说。(哲学在伊斯兰哲学和犹太哲学中取得了类似的成就。尽管一段时间之后这种启蒙在二者那里丧失了影响,但仍然在基督教世界坚持了下来。)这个时代的第二个特征是:在与上帝的启示(Offenbarung)这种异质性元素的论争中,理性被迫就其能力和界限作出解释。在此,中世纪哲学预现了近代康德的纯粹理性批判之构想。哲学从经验——既包括自然经验也包括社会经验——获得启发的重要性大大削弱。

中世纪的另一个特征是在理性方面对古希腊哲学进行了创造性的翻新。特别是柏拉图和亚里士多德因此获得了权威地位。然而很长一段时间内,这种情况只在新柏拉图主义的介绍下发生,与希腊化学派不同,与柏拉图和亚里士多德也不同,新柏拉图主义的介绍承认了理论问题相对于实践问题的优势地位。在实践框架内,对人的自由与上帝的恩典之间的关系

的追问，这一相对理论化的问题得到优先考虑。另一方面，人们试图将古典思想的“异端”成分基督教化，并且反过来还将基督教教义在哲学上加以提高，即古典思想的“准基督教化”与基督教的一定程度上的希腊化相结合。这个时期的杰作，如奥古斯丁的《忏悔录》和《上帝之城》①，安瑟伦（Anselm，一译安瑟尔谟）的《宣讲》（*Proslogion*，一译《论说篇》）或托马斯的《神学大全》，是由神学家甚至牧师所写成的。因此他们深究的是根本的神学问题，即使大多数在哲学上颇有造诣的作者们赋予了哲学一种特权。

这个新的时期被划分为自古典晚期已开始的教父时代即教父哲学（至公元 8 世纪）和经院哲学（至约 1500 年）两个阶段，后者又可划分为前经院哲学或卡洛林文化复兴时期、早期经院哲学（公元 11、12 世纪）、经院哲学鼎盛时期（约 1200~1350 年）及晚期经院哲学（约 1350 年至 17 世纪初）四个阶段。在被人文主义者彼特拉克（Petrarca）不公平地称为“黑暗时期”的这段时间历程中，哲学的中心从地中海地区向东转移到阿拉伯–波斯文化中，向北转移到法兰克王国和大不列颠群岛。

## 奥古斯丁



奥古斯丁

**异教徒们质疑道：“为什么你的上帝是在一个随意性的时刻创造出了世界？”对此，圣奥古斯丁回答道：“这一时刻同时也创造了时间。”**

用哲学的眼光来看，修辞学教师、哲学家、神学家、主教和传道者奥古斯丁（Augustinus，公元 354~430 年）是最重要的拉丁教父，与波爱修（Boëthius）一起，在数百年内具有决定性的权威。他生在基督教还在与异教争夺统治地位的年代，其成长经历了从古典到中世纪的过渡时期。可以毫不夸张地说，他的著作铸就了新的时代精神。影响尤为显著的主要观点和学说有，关于人类心灵对上帝的领悟的学说，只有上帝可能提供永久的幸福之保证的观点；进一步还有关于时间的学说，关于自由意志、原罪和恩典的学说，关于三位一体的学说，关于两个王国（尘世

① 德文版译名为 *Gottesstaat*，即《上帝的国度》，此处采用了从英文版译名“city of god”直译过来的汉语通译《上帝之城》。——译者注

之国和上帝之国[①])的学说以及世界史的救世史(Heilsgeschichte)解释。与此相结合的是一种此岸的极度相对化(Relativierung)思想。与个体的灵魂得救(Seelenheil)相比,对于此岸世界的公正政治制度的关注退居其次。他的关于恩典和前定(预先决定)的学说甚至到了近代还在产生影响;他的时间理论还启发了胡塞尔(Husserl)和海德格尔(Heidegger);他以《忏悔录》这样一种哲学思考的新文体描述了其哲学和宗教思想的发展过程。

《忏悔录》(*Confessiones*)是奥古斯丁第一部同时也是其最著名的代表作,居于世界闻名的文学作品之列。奥古斯丁将对话体这种哲学文本的传统范式进一步发展成灵魂与上帝之间的内心对话。它是双重词义上的忏悔录[②]:赞美上帝("信仰申明")和忏悔("告解")自己的罪责——"往日的污秽和我的灵魂的纵情肉欲"。该书的第一部分第1卷到第5卷,包括了误入迷途、发生戏剧性转变的经历及走向虔诚的基督徒的上升之路。奥古斯丁在此把精神的自传和智性的自传结合在一起:他既描述了从纵欲的异教徒到禁欲的基督徒的成长历程,又描述了从修辞学教师到基督徒的发展过程,而且还记录了自己向摩尼教(Manichäismus)的皈依,与怀疑主义的深入接触,与导师安布洛斯(Ambrosius)和基督教的新柏拉图主义者(奥古斯丁向柏拉图主义的转变)的相识,最终向基督教的转向及其教会生涯,还包括与两个基督教"党派"佩拉纠派(Pelagianern)和多纳图派(Donatisten)的论战(奥古斯丁甚至认可通过国家的暴力行动来反对他们)。第一部分中最精彩的是有关向每个人敞开的通向幸福的道路的阐述,这种幸福被规定为从真理中获得的快乐,而真理又存在于对人格化的上帝的信仰之中。

与内容驳杂的第一部分相比,第二部分(第6卷到第8卷),主要在阐释创世纪的框架内进行探讨,此外还研究了时间和永恒问题。他对时间的著名探讨(开始于《忏悔录》第6卷第14章)明显受到了新柏拉图主义影响。这部分从时间是一个我们熟知同时又不了解的量度这样一个悖论开始:"时间是什么?若无人这样问我,我是知道的。然而若我想说明这个问题,我反倒不知道了。"在奥古斯丁看来,从客观的相对(或长或短的)时间,即外部时间或世界时间出发,返回到过去、现在和将来这样的主观的和模态化的内在时间,以及把内在时间归结为"当前化"的三种方式,这是有必要的。这三种方式是:(1)过去的现在,它存在于心灵中,即记忆(拉丁语 memoria)。(2)现在的现在,就是直接的感知(拉丁语 contuitus)。(3)将来的现在,即期望(拉丁语 expectatio)。因为客观时间甚至也为心灵所规定——作为心灵的延伸(拉丁语 distentio animi),所以对时间的体验指示出了心灵的高等级性。这种关于时间的论述在整体上具有一种"教育"意义,它有利于"心灵的教育"。

奥古斯丁驳斥了德尔图良反对哲学的论辩。他着手研究了"异端的"哲学的基本思想,目

---

① 亦称为尘世之城和上帝之城。——译者注
② 德语词 Bekenntnisse 有"表白信仰"和"忏悔自白"双重含义。——译者注

的不在于将基督教理论外在地嫁接于其上,而是使其成为基督教理论内在的组成部分。在这个至关重要的问题上,与其说他不知道只有通过理性才能获得的答案,毋宁说,对他而言,基督教理论在此始终是不可放弃的,同时也是首要的。只对背后没有造物主的自然法则感兴趣的那种好奇心,被指责为自负的傲慢。自公元 2 世纪至安瑟伦,这种受限制的理性的自治,即"知识论的奥古斯丁主义",都处于主导地位。直到阿尔伯特(Albert)和托马斯(Thomas)的基督教的亚里士多德主义,它才被超越,不过到了波纳文图拉(Bonaventuras)的"新奥古斯丁主义",它又重新得到了提倡。

**认识论** 奥古斯丁如此清晰地预现了"近代之父"笛卡尔的基本思想,以至于笛卡尔的对手指责笛卡尔的基本思想为"未被承认的剽窃"(至于笛卡尔是否也受到安萨里(al-Gazali)[①]影响,则未有定论):奥古斯丁起初是拥护怀疑主义的,后来则反对怀疑主义而为自身的存在不容置疑的观点进行了辩护:"如果我欺骗自己,那么我就存在。"然而与近代不同的是,他要求在自然的可变性中看清其本质,甚至超越理性的灵魂,到达点燃理性之光的地方,即面向上帝。

和柏拉图一样,奥古斯丁将理念的精神世界看成是真知识的基础。不同于柏拉图的是,这个精神世界不具备自为存在着的、"非人格化的"存在,而是如同在斐洛和普罗提诺那里一样,是神之思想。为了分享这种思想,需要上帝的光照(拉丁语 illuminatio)。通过从人类学上进行论证,这种光照论对"知识论的奥古斯丁主义"进行了补充:人的精神与上帝的精神相似,不过在独立性上是有限的。奥古斯丁试图认识的只有两个方面,那就是上帝和心灵,"除此之外别无其他"。因为"我们的心惶恐不安,直到它安息在你怀中"。就此而论,这种双重的探求也具有不仅在理论上而且也在实践上和生存上的双重意义。这种探求有利于获得真正的知识和真正的幸福,即灵魂的得救,此外还需要制度理论的辅助:"教会之外,没有救恩"。

**自由或恩典** 按照基督教教义,人的得救最终归结为上帝的自由恩惠,即恩典。这与古典观点明显是针锋相对的,后者认为,人能靠自身达到其目的——就个体而言的个人的幸福,就共同体而言的公共的幸福以及正义。与此相对,基督教理论提出了一个问题,不仅奥古斯丁而且整个中世纪都在致力于解决这个问题:人为其行为所负的责任如何与对上帝恩典的仰赖相兼容?由于恩典的优越性限制了人的道德自主性,奥古斯丁企图在当时最有影响力的两种学说——佩拉纠派和摩尼教——中找到一条折中之路。佩拉纠派[②]宣称意志完全自主,而奥古斯丁曾追随数年的摩尼教[③]却完全否认这一观点。按照奥古斯丁的折中之路,人具有有限的自由:人有向善的自由,但因为"原罪"——奥古斯丁将其归结为一种"先天的意志薄弱"——又没有行善即实现善的自由。正是通过神的恩典——人必须自愿同意这种恩

---

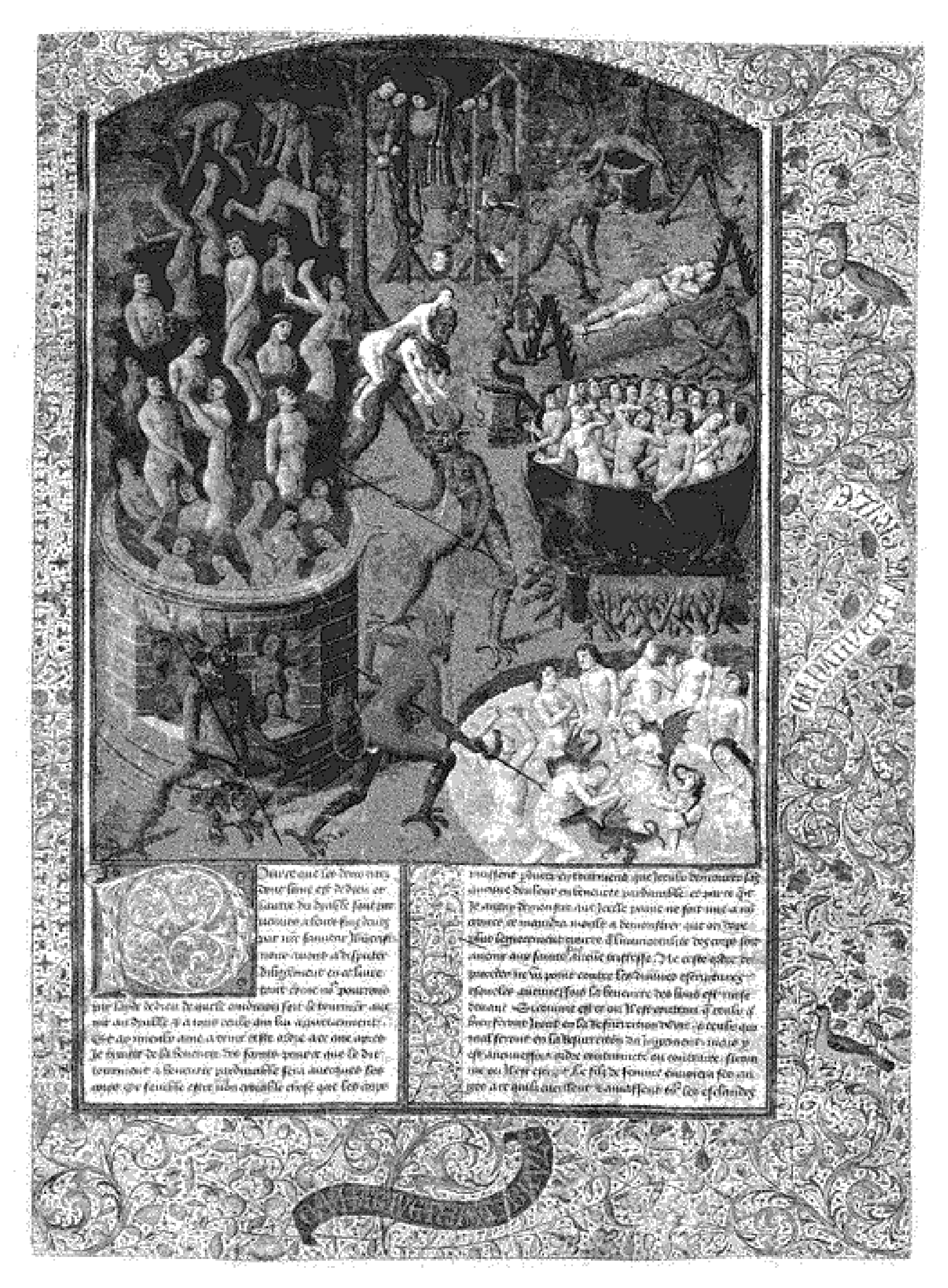
① 公元 11 世纪伊斯兰教神学家,参见本书第 6 章。——译者注

② Pelagianismus,得名于爱尔兰修士佩拉纠(Pelagius,约公元 400 年)。

③ 得名于波斯灵知主义者摩尼(Mani,公元 216~276/277 年)。

典——人才会重新获得失去了的对自身的主导。在这种理论中，自我在意志上坚强，在行动上却无力，人的行为自由被减小到最低限度。

**国家理论和和平理论** 毋庸置疑，奥古斯丁的《上帝之城》(*De civitate dei*，公元413~427年)是最重要的关于国家和正义的基督教-哲学思想的著作，其第19卷在数百年内都是西方和平理论最有价值的文本。该著作有其历史背景并包含“辩护的”部分，目的在于反驳异教的指控，为基督教理论辩解。这部分对那些“异教徒”进行了反击，他们将罗马的衰落特别是不久前发生的哥特人的洗劫归罪于基督教。它首先阐述了这样一个问题，即在公元380年被罗马皇帝狄奥多西(Theodosius)提升为国教的基督教应该如何对待像罗马帝国这样的国家。但是对于人们到底为什么应该按法律形式和国家形式来组织，以及在何种法律和宪法之下这样一个国家才能是合法的这样的问题，奥古斯丁兴趣寥寥。他几乎只强调个人的正义，也就是个人的道德行为。这种贬低政治制度的观点影响重大。中世纪在长期内极少关注制度化的法律理论和国家理论，对此这种“政治上的奥古斯丁主义”难辞其咎。



**地狱的折磨**

《上帝之城》(公元413~427年)是中世纪影响最大的著作之一。在奥古斯丁看来，人类堕落以后，就被上帝分为选民和罪人。在这幅图景中，尘世与天堂相互融合，但在耶稣复活之后，只有那些选民才能得到上帝的拯救，罪人们则只能经受地狱永恒之火的煎熬。

与柏拉图的“哲学王”理想相对照，奥古斯丁的新理想不能确保国家是正义的。甚至“真正的基督徒”、凭上帝之爱而出类拔萃的统治者，也至多能遏止盗匪和异教国家的无尽贪欲和极端暴力。这里体现了第二种贬低：尘世之国与完全“罪恶”的国家形象巴比伦相提并论，

并与上帝之国即神圣的耶路撒冷相对立。

这种两个王国——巴比伦和耶路撒冷——的理论，与两种和平概念和一种对此世的再次贬低相结合：尘世的、时间性的、由人自身促成的和平被认为是永恒的、精神上的、依赖于上帝的恩典的和平的极不完美的摹本。后者是“完满的和平”，充溢于整个宇宙，并且首先是“与上帝的和平”。就连国家之间的和平，所有国家之间的“睦邻相处”，也只能期待在历史终结时，在永恒的上帝之国里实现。至于这种构想是否在宗教上令人信服，得由神学来裁定。然而，作为法哲学和国家哲学，它丧失了双轨思考的能力，以及将这种“两个王国”的宗教学说与世界范围内的更高的内在价值和人自身的更大责任联系到一起的能力。



**七艺的象征**

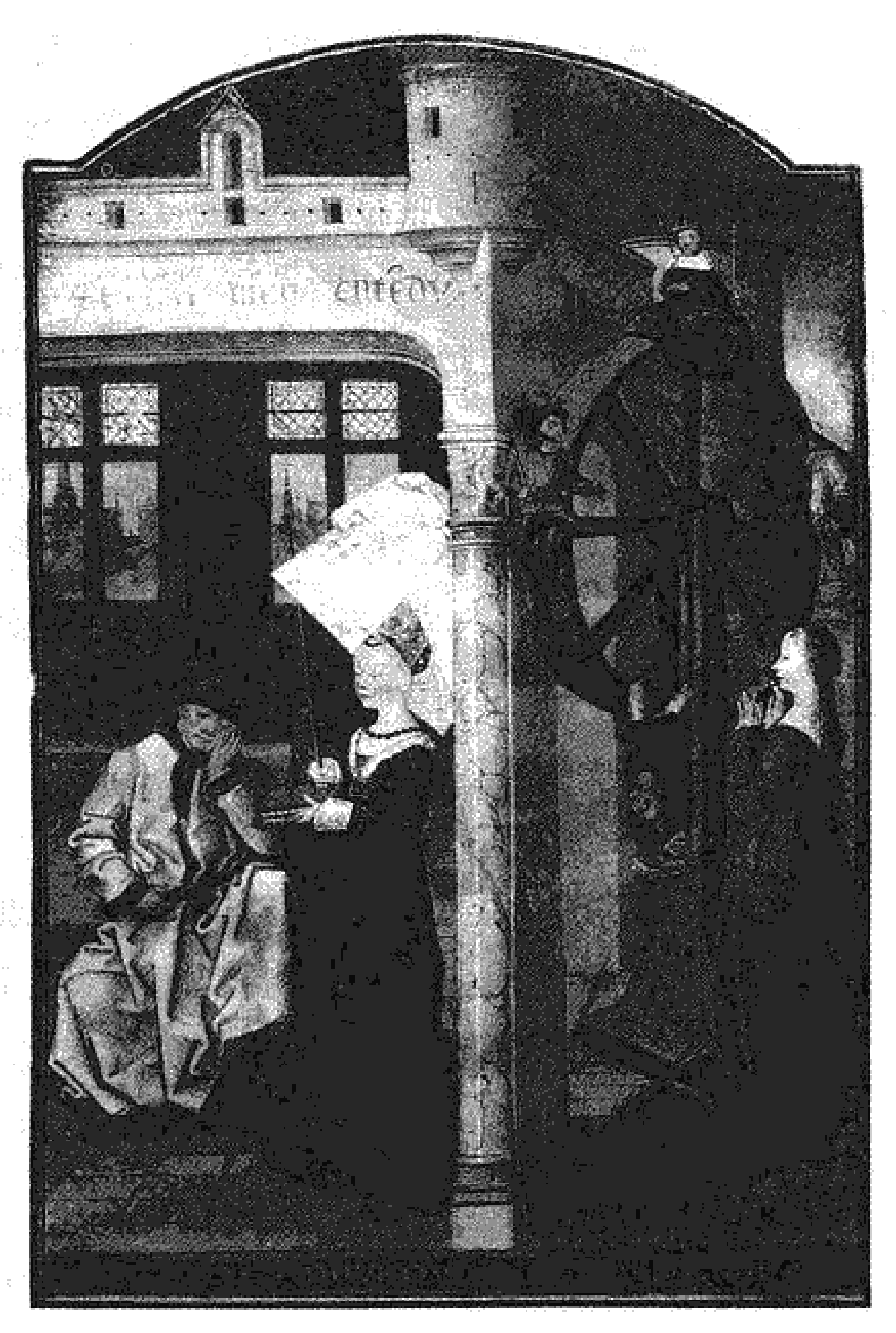
这幅文艺复兴时期的绘画在毕达哥拉斯去世后两千多年创作而成，在其中，毕达哥拉斯凭借数学仍然处在七艺的最高层，亚里士多德也在其中，他手捧一本书处在第一层，因为逻辑是七艺的第一艺。

## 经院哲学

早在古典晚期就已经实施的由七项知识和技能——“技艺”（艺术）——构成的教育规划，影响了整个中世纪。通过掌握这些技艺，人们为在“更高级的学院”（神学、法学、医学）里学习做好了准备。这些技艺起初以塞涅卡的名字命名，是“自由的”，因为相对奴隶的体力工作而言，它们配得上“自由人”；后来以奥古斯丁的名字命名，因为这些教育只对那些不必强制工作的人开放，并被无偿地给予。相反，建筑学、手工艺、机械学和医学则是收费的。作为后来的精神科学与自然科学的区分的前身，这七项自由技艺包括基础科目即“三科”（拉丁语 trivium）——文法、修辞、辩证法这三种“说话的”技能，以及高级科目即“四目”（拉丁语 quadrivium）——算术、几何、天文和音乐这四种“计算的”技能。辩证法不仅包括形式逻辑和论证理论（Argumentationstheorie），而且也包括科学理论、语言哲学和本体论，从而包括了大部分哲学；它是理论化的理

性认识这样一种广义上的逻辑学。与此相对照，在这种教育规划中，伦理学相当匮乏，政治哲学尤甚。

**波爱修**（约公元 480~524 年）　哲学家、神学家和执政官，是最后一个受到完善希腊教育的 “拉丁人”(奥古斯丁已不再获得这样的教育)。他是某种意义上的“最后的古典作家”，同时也是第一个“经院哲学家”。通过对亚里士多德——波爱修试图使其思想与柏拉图思想 “和解” ——的逻辑学、本体论和语言哲学著作的翻译和选注，他影响了中世纪思想。在无理的指控下波爱修被判处死刑，在狱中他写下了受到斯多噶派和新柏拉图主义思想启发的严肃的哲学对话。直到 17 世纪，《哲学的慰藉》 都是最广为流传的哲学教科书之一，它探讨了命运的无常、面对幸福要求具备的美德沉着冷静、人的自由意志和上帝的神意，还探讨了“一般概念”即共相这个难点。在这位狱中作者看来，说明问题的不是耶稣基督而是哲学。哲学如同一位治疗灵魂的心理医生，引导悲愤交加的波爱修一步步走向对自己命运的认同，因为与命运的抗争净化了灵魂。



**哲学的慰藉**

从这里可以看出，哲学女神在说服她的学生波爱修不要“淫思乱想”，而幸运女神所转动的轮子上，有四个人在上下滚动。

狄奥多里克（Theoderich，公元 471~526 年）皇帝在位期间，在东哥特王国里建立了修道院学校；然而它在查理大帝统治下的法兰克王国里才成为有计划的机构；后来，从 10 世纪开始，在主教府出现了较大的教堂学校。自 12 世纪开始，在博洛尼亚、巴黎、牛津和科隆的大学里，哲学被学院化运作。主要是因为这个原因，不过也因为“无用的”求知欲可以从中得到发展，所以这种哲学被称为“经院”[1]哲学。在“七种自由技艺”[2]这种教育规划的框架内，经院哲

① 希腊语 *scholē*：闲暇、学术报告、学校。

② 即前文提到的“三科四目”，也即“七艺”。——译者注

学成了一种涉及范围广阔的基础科学。作为科学思想的一般方法论,它无孔不入,也渗透到了神学中。由此经院哲学也具备了两种功能:对信仰以及与上帝启示联系在一起的神学加以辅助,并在自身领域内保持独立自主。

经院哲学思想有两大支柱:严格的方法先行的理性(拉丁语 ratio)以及权威(拉丁语 auctoritas)。因为就算作为哲学家,人们通常也不是仅仅相信论据的说服力,而是还要保证与公认的权威——特别是旧约、新约、教父以及古典哲学的权威——保持一致,就像波爱修对古典哲学的介绍一样。然而在二者矛盾的情况下,尽管生于爱尔兰、绰号为爱留根纳的约翰·司各脱(Johannes Scotus,约公元 810~877 年)已经认可了理性对于权威的优先地位,但他又希望在原则问题上二者没有矛盾。自然的理性和超自然的权威之间尽管关系紧张,但却使理智的力量获得解放,而后者又诞生出数不胜数的观点。它们常常相互尖锐攻击,甚至在教会的谴责下也没有停止敌对。

后来流行的对经院哲学的指责是,它热衷于钻无用的牛角尖,与伟大的思想家不合拍,却似乎与那个衰落的时代吻合。然而所谓"典型的经院化的"问题"针尖上能站多少个天使"却是近代才提出来的。在早期经院哲学的三个卓越思想家中,阿伯拉尔(Abaelard)更多的是一位机敏的逻辑学家("先理解而后信仰"),他的反对者伯纳德(Bernhard)更像是一位神秘主义神学家,而在其之前的安瑟伦认为,理智虽然在方法上起主导作用,但在结论上却与信仰殊途同归①。

**坎特伯雷的安瑟伦**(Anselm von Canterbury,1033~1109 年) 安瑟伦的生平反映出那个时代的"国际化"。他是一个生于意大利的本笃会修士。作为教师和修道院长,他将诺曼底的贝克修道院建成了一个神学和哲学研究中心,因此赢得了"经院哲学之父"的称号。后来他成为坎特伯雷的大主教,在那里他参与了英格兰授职权之争,为争取自主权甚至是坎特伯雷大主教的特权而斗争。在其三部代表作《独白》(*Monologion*,1076 年)、《宣讲》(*proslogion*,约 1077~1078 年,即对上帝的呼唤,因为它开始于祈祷)、对话《上帝何以化身为人》(*Cur deus homo*,1094~1098 年)中,他以哲学方式来处理神学问题,在很大程度上放弃了圣经的权威。不仅在世界问题上,而且在信仰问题上,安瑟伦在方法上都主要相信理性根据,从而在内容上对新柏拉图主义和奥古斯丁主义的"心灵"进行了论证。

《独白》把"善"和物的领域内可经验的等级秩序的起点阐发为唯一最高本质的思想。其他所有的本质都以某种类似于艺术创作的方式依赖于最高本质,它们通过这种本源式的"物的言说"进入存在状态。这种理性的本质是"最高本质的摹本,并且进而注定生活在最高本质的永恒的完整的爱中"。最后是亚里士多德常用的三段论,安瑟伦在此将"最高本质和万物的

---

① 拉丁语"credo ut intelligam":我相信,以便我能理解。

最高主宰上帝"相等同。

《独白》主张采用特定的方式来谈论上帝——他是一切中最好、最伟大、最高者，而《宣讲》则对这种本质的存在进行了论证，即上帝存在论证。该文的主旨是著名的"信仰寻求理解"(拉丁语 fides quaerens intellectum)。纯粹的理性根据应该能令人信服地证明信仰现已直接包含的内容："上帝确实存在"以及"不能设想上帝不存在"。在对"奥古斯丁主义知识论"的扩展中，安瑟伦寻求的虽然不是对信仰的证明，但终归不是对信仰的批判，也许可以说是在理性重建的意义上对信仰的解释。

安瑟伦的上帝存在证明的出发点是上帝的本体论概念，这可使人联想到亚里士多德的作为绝对至善的幸福概念：上帝是"可以设想的无与伦比的伟大东西"(拉丁语 aliquid quo nihil maius cogitari possit)。现实中(拉丁语 in re)某种东西的存在要比仅在思想中(拉丁语 in intellectu)的存在更伟大，由此安瑟伦得出结论，因为上帝是绝对的最伟大的本质，故必然实际存在于(当然不是经验地)现实中：通过形成一个合乎事实的上帝的概念这种方式来设想上帝的人，发现自己不得不承认上帝的存在。安瑟伦在此进行了基于反面假设(的矛盾性)的"反面"(拉丁语 e contrario)论证：仅存在于思想中的上帝，与作为绝对最伟大的存在者的上帝概念相矛盾。

因为安瑟伦的论证是从(本体论的)上帝概念入手的，所以人们称之为本体论的上帝存在证明。他得到了波那文图拉以及后来的笛卡尔、莱布尼茨和黑格尔的高度评价，当然他的论证也得到了补充完善。与安瑟伦同时代的高尼罗(Gaunilo)则对他的观点进行了驳斥，其论据是，从对一切可能的岛屿中最好的那个的想象中，得不出它存在的结论。安瑟伦对此予以了反驳，认为只有在绝对最伟大的本质那里，存在才可能包含于概念中。但无论是托马斯·阿奎那还是康德都不相信这一"辩护"。按照康德的观点，从某个东西的概念中绝不会得出它实存的结论；进一步来说，存在也不属于值得向往的属性意义上的完满。上帝对于康德来说"仅仅"是道德(纯粹实践)理性上的悬设。

在论著《上帝何以化身为人》中，安瑟伦也致力于探讨伦理学问题。他强调了人的意志自由：人能够自由地在善恶中作出抉择。犯罪的人在罪恶中放弃了自由；如果行事公正，则重建了自由。

**彼得·阿伯拉尔**(Peter Abaelard, 1079~1141 年)　因为与其女高足爱洛依丝(Héloïse)的恋情而闻名遐迩的阿伯拉尔，是第二个伟大的早期经院思想家，既是才华横溢的老师，又是令人不安的启蒙者。就此而言，他有"狗"和"狼"两个"头"：虽然无条件地为教会服务("狗")，但又反对教会干预政治，并且攻击传统("狼")。在其著作《辩证法》(*Dialectica*)中，阿伯拉尔讨论了逻辑学、语言哲学和本体论。与"认识你自己"的副标题相一致，《伦理学》(*Ethica*)非常"现代"地揭示了行为的内在一面，即意向(拉丁语 intentio)，并将(受到上帝律法约束的)良

心(Gewissen)提升到最高裁决者的地位。其影响重大的著作《是与非》(*Sic et Non*)完善了经院哲学方法,同时创建了批评解释学的一个分支:针对来自于旧约(1~58)、新约(59~105)和圣餐教义(106~158:洗礼、忏悔和婚姻)的158个论题(拉丁语 quaestiones),阿伯拉尔把相互矛盾的观点汇集在一起。通过对比这些彼此意见不一的权威观点,阿伯拉尔证明了基督教传统是一个充满矛盾的集合体,这些矛盾对科学研究构成了挑战,而反过来论证逻辑的知识对于科学研究又是必不可少的。阿伯拉尔没有为这些矛盾提供自己的解决方案,但是提出了有助于解决矛盾的规则,例如注意那些看似矛盾的命题的提出者、情境、关系和观点。在该著作的导论中,他扭转了举证责任,认为权威也要经受思考者自己的评判。

**克莱沃的伯纳德**(Bernhard von Clairvaux,1090~1153年) 是西多修会的第一任院长,兼神学家、神秘主义者、教会政治家、教会导师于一身,也是阿伯拉尔的坚决批判者。在1140年的桑斯会议上,他对阿伯拉尔实行了教会谴责。按照伯纳德的观点,信仰几乎不需要理性认识,因为凭借理性,哲学仅仅达到了真理追求的最低层次。类似于奥古斯丁,他认为为了科学而推行的科学是"可耻的好奇心"。比对真理的逐步探索更高的是不会被怀疑糟践的直接观照(拉丁语 contemplatio:静观),尤其是它的最高形式——狂喜,即灵魂与上帝的神秘合一。在其"神学人类学"著作《论爱天主》(*De diligendo Deo*)中,伯纳德支持带有新柏拉图主义色彩的奥古斯丁主义。他阐述了人如何从爱自己,经由为自己而爱上帝,上升到为上帝而爱上帝,最终到为上帝而爱自己,最后这种爱在来世才可能实现。

**推荐读物**:关于奥古斯丁可以从《忏悔录》[①]尤其是第1~2卷、第7卷及第9~10卷开始,然后可以读《上帝之城》[②]第1~4卷,再读该书的第19卷(论和平)。波爱修的《哲学的慰藉》[③]见证了基督教化古典时期和中世纪之间的那个衰落时代,建议阅读。接下来可以读安瑟伦的《宣讲》[④]。关于阿伯拉尔,可以选读《与爱洛依丝书信集》[⑤]及伯纳德的《论爱天主》第23~33章。

---

① 中译本见奥古斯丁《忏悔录》,周士良译,商务印书馆,1997年。——译者注

② 中译本见奥古斯丁《上帝之城》,王晓朝译,香港道风书社,2004年。——译者注

③ 中译本见波爱修斯《哲学的慰藉》,代国强译,江西人民出版社,2007年。——译者注

④ 中译本参见《信仰寻求理——安瑟伦著作选集》,溥林译,中国人民大学出版社,2005年。——译者注

⑤ 中译本参见《圣殿下的私语:阿伯拉尔与爱洛依丝书信集》,广西师范大学出版社,2001年。——译者注

# 第 6 章

# 伊斯兰教哲学和犹太教哲学

## 伊斯兰教哲学

和基督教一样，伊斯兰教也与古典哲学大相径庭。从金迪(al-Kindi)到阿维森纳(Avicenna)再到阿维洛伊(Averroës)，经过近四百年时间的孕育形成了繁荣的哲学文化。它无疑遭到了伊斯兰教正统派的抵抗，后者认为《古兰经》是主的永恒真言，不是被创造出来的，并因此拒绝对其进行理性引导下的阐释。当时的伊斯兰教正统派已在反对凯拉姆（阿拉伯语Kalam，意思是对话）这种思辨神学，受后者的启蒙产生了一批代表人物即“理性主义的”穆尔太齐赖学派(Mutaziliten)[①]，伊斯兰教哲学最初正是从他们这里起步的。

为了将伟大哲学家的著作翻译成伊斯兰教的圣言阿拉伯语，并进行注释和评论，公元

① 穆尔太齐赖原意为“分离者”，故穆尔太齐赖学派亦称为“分离派”。——译者注

830 年，哈伦·拉希德（Harun al-Raschid）哈里发[1]的儿子马蒙（al-Ma'-mun）哈里发在阿拉伯世界的大都市巴格达建立了一个学院：*bait-el-hikma*，意即"智慧之家"。除了哲学（柏拉图、亚里士多德、对亚里士多德的注释、普罗提诺、波菲利和普罗克洛），他们还——小部分由希腊语原文，大部分经叙利亚语译本——翻译数学（欧几里德）、天文［托勒密（Ptolemäus）］和医学［希波克拉底、加伦（Galen）］等著作。随后，这些学科在伊斯兰世界开始繁荣兴盛，而此时在基督教的西方世界里它们还在苟延残喘。像金迪和法拉比（al-Farabi）这样的哲学家，他们同时也是医生、数学家和天文学家。著名的翻译家侯奈因（Johannitius，公元 808~873 年）[2]和他的很多同行一样是叙利亚人和基督徒，因译介成就杰出而被誉为"阿拉伯世界的西塞罗"。法拉比的老师、当时巴格达哲学界泰斗加海亚·伊本·阿迪（Gahya Ibn Adi），也是一位基督徒。随着巴格达被土耳其人征服（1055 年），这一辉煌的历史时期也宣告结束。

只要在能与伊斯兰教正统派相峙而立的地方，伊斯兰教哲学就追随着基督教的思想亦步亦趋：这是理性主义思想在伊斯兰教文化条件下的发展。特别值得一提的是，伊斯兰教哲学在逻辑学和形而上学的辅助下将古兰经学说发展成一门"科学的神学"，甚至试图合理地说服那些宗教怀疑论者。此外，它还为与基督教（如在上帝的三位一体上）、与犹太教的分道扬镳做好了准备。理论问题重新获得了优先地位；在实践上，与在西方世界一样，也主要是对自由和前定论的思辨性追问。

政治哲学方面，人们被柏拉图"哲学王"的思想所吸引，因为穆罕默德对于伊斯兰教而言——有点类似于摩西对于犹太教的意义——是宗教和政治领袖合二为一的化身。此外，在此前在亚历山大里亚一直被忽视的柏拉图的《国家篇》和亚里士多德的《政治学》之间取舍，仍然是这个知识分子荟萃的大都市要做出的重要抉择，希腊思想从这里开始渗入伊斯兰教文化，并以此为中介进一步影响了犹太教。"第一导师"亚里士多德的影响还涉及其他领域，这里当然首先要提到两篇被误认为亚里士多德所著的文本，即《亚里士多德的神学》和《原因之书》。第一篇来自普罗提诺的形而上学，第二篇则来源于普罗克洛的《神学要旨》。这两篇著作都有助于在伊斯兰教哲学中塑造带有强烈新柏拉图主义色彩的亚里士多德形象：彼岸世界（超验的）神被视为一切存在者的第一原因，下至物质世界的产生都归功于源自神的分级。

**早期** 阿拉伯世界的首位哲学家是无所不知的金迪（约公元 800~870 年），他一生致力于确定哲学概念的阿拉伯语表达方式。金迪著有论文《论第一哲学》和《论理智》，后者影响更大。他主张一种双重的和谐，即古希腊哲学家的彼此一致以及他们与《古兰经》的相互协调。例如人们能根据纯粹理性证明神从无中创造万物的观点。而在有争议的情况下则以《古兰

---

① Kalif 音译"哈里发"，是伊斯兰教国家政教合一的领袖的称号。——译者注

② 即侯奈因·伊本·易司哈格（Hunayn ibn Ishaq），拉丁名为 Joannitius，兼翻译家与数学家。——译者注

经》为准，因为《古兰经》的预言表达了不受感官偏差和思维错误影响的知识的最高形式。

伊斯兰教哲学在拉齐（ar-Razi，公元865~925或932年）和（亚里士多德之后的）"第二导师"法拉比（约公元870~950年）期间经历了"第一次革命性的变化"。后者成为几代的时间内最重要的哲学家，他的著名学生阿米尼（al-Amini）、西吉斯塔尼（al-Sijstani）和塔瓦希迪（al-Tawhidi）均无法企及。在法拉比的观点中，哲学与宗教代表的是同一种真理。但他向亚里士多德的《工具论》复归，提出对命题形式以及知识形式进行分级，并承认哲学为其顶点。因为哲学本身具备了亚里士多德的《后分析篇》的知识，这种知识可验证且普遍有效，其形式上的证明规则保证了其逻辑上的正确性。而神学却只能处理《论题篇》[①]里众所周知的辩证法的"可能"命题。这种个别的、仅在特定文化范围内有效的表达真理的宗教习俗只有修辞学（"要使民众信服"）和诗学（"形象地表达真理"）。

金迪已经从亚里士多德的灵魂说[②]中发展出一种精神[③]的"四分"（指四种表现形式）。在法拉比的继续发展下，这一理论以新的形式影响了阿维森纳、阿维洛伊和拉丁中世纪的认识论：认识是在感知的基础之上对材料（质料）形式的抽象化。（1）接受了观念（概念、抽象和理念）的超越个体之上的、"宇宙的"能力，叫做可能的、潜在的精神[④]；它缺少的是现实性。（2）与此完全对立的是精神活动的纯粹的、永恒的、神性的实行，人们称之为积极的、活动的精神[⑤]。它使得潜在的思想、可设想的形式变成现实的思想，因此创造了思想上的、可通过理性来理解的对象的世界。（3）人这种源于重复活动的、个体的能力，这种获取知识的能力，叫做获得的精神[⑥]。（4）通过思考那些可思考的东西，人成为一个现实的、在实行中活动的精神[⑦]。

**从阿维森纳（伊本·西那）到阿维洛伊（伊本·鲁西德）**　伊斯兰教哲学"第二次革命性的变化"要归功于这位波斯哲学家、医生和游历世界的政治家伊本·西那（Ibn Sina），拉丁名为阿维森纳（Avicenna，公元980~1037年）。因为他在真正的哲学——主要是亚里士多德哲学——与伊斯兰教神学和宗教体验之间进行了创造性的调和，因为他为二者的结合树立了一个典范——哲学保持独立自主，但吸收了神学的重要主题——所以阿维森纳不仅是伊斯兰教最具影响力的思想家，而且也是整个中世纪最杰出的哲学家之一。他的主要哲学著作有《论灵魂的治疗》（*Kitab as-Sifa*），在浩如烟海的理论哲学和自然科学巨著里始终占有一席之地。该书划分为逻辑学（包括辩证法、修辞学和诗学）、数学（包括音乐学）和形而上学三

---

① 亚里士多德《工具论》第五篇。——译者注

② 见《论灵魂》第三卷。

③ 希腊语 *nous*，阿拉伯语'agl，拉丁语 intellectus。

④ 拉丁语后来称作 intellectus possibilis（又称为被动理智。——译者注）。

⑤ 拉丁语 intellectus agens（又称为施动理智。——译者注）。

⑥ 拉丁语 intellectus adeptus。

⑦ 拉丁语 intellectus demonstrativus。

部分。12世纪，它的大部分被翻译成拉丁文。起初人们由于缺乏对亚里士多德的足够了解，所以仅仅把该书看做是一部注解亚里士多德的作品。凭借另一部在西方世界同样有名的《医典》，阿维森纳名噪一时，几个世纪以内都以他为理论和实践领域中无可替代的权威。

阿维森纳在与新柏拉图主义一致的基础上阐释了有关神的思想的一般学说。他和亚里士多德一样，认为永恒的质料是分离（个体化）的原则。不过与亚里士多德相区别的是，他严格区分了本质（Wesen，拉丁语后来称 essentia）以及什么性（Washeit，拉丁语 quidditas）与实存（Dasein，拉丁语 existentia，esse）之间的差别。他强调世界的非必然性（“偶然性”），虽然世界是永恒的，但在其彼岸仍有一个造物主存在。主代表纯粹的有效性，是永远的造物主：不仅在创造过程当中，在创造之前和创造之后也是。阿维森纳认为主存在的证据是哲学的顶点，这一证据就是很多只是可能的东西的实存源于一个必然的“东西”的实存这一结论。他把主理解为本质与存在合一的最高存在者，就这一概念而言，他走在了安瑟伦的上帝存在证明的前面。

阿维森纳否认了世界是在时间中创造出来的，同样也否认了《古兰经》所说的肉体的复活。他只承认自由意义上的人，认为人的行为是自发产生的。他的“飞人”——更准确地说是“漂浮的人”——的思想试验广为人知：阿维森纳设想有这么一个人，他三十岁的时候来到世上，体会不到任何感官知觉，并伸展四肢漂浮游荡着。虽然这个人不具备任何外在和内在的、当前和过去的感官体验，但根据阿维森纳的观点，此人至少具备自我意识。这种自我意识的载体是一种非肉体的实体，即灵魂。此人通过其自我意识毫无疑问地肯定了其自身的实存，阿维森纳的这一论断先于笛卡尔提出。与笛卡尔不同的是，阿维森纳在这一点上没有走上一条系统地怀疑所有可疑之物的道路，而是有条有理地“削皮去壳”，显露出那唯一的不可怀疑之物。

在他的第二部哲学著作《指示与评论书》（*Kitab al-Isharat w'al-Tanbihat*）里，阿维森纳在有关灵魂探寻真理之路的最后部分中运用了伊斯兰教神秘主义[苏非派（Sufik）]的语言。

阿维森纳在哲学与伊斯兰教神学之间所做的调和遭到了来自哲学家以及神学家双方的激烈批判。哲学对于人类的认识以及幸福能起到多大的作用？在这个问题的引导下，伊斯兰教最伟大的神学家安萨里[al-Gazali，拉丁名阿尔加惹尔（Algazel），1058~1111年]承认逻辑学是辩论的辅助手段。他对哲学本身的批判，虽然不是千篇一律，但都毫不留情。为了运用自己的武器与亚里士多德、法拉比直到阿维森纳这些哲学家作斗争，安萨里总结出了《哲学家的内在矛盾》（*Tahafut al-Falasifah*，1095年）。例如源自于亚里士多德的世界永恒性学说就与伊斯兰教哲学家关于造物主的绝对自由的说法不相一致。同样矛盾的还有所谓的精神的普遍性与个体灵魂的学说。通过他的怀疑论，安萨里很可能影响了笛卡尔，他的认识论批判也先于休谟的怀疑论提出，因为他将原因-结果关系解释为一种没有因果关联的单纯

的前后相继。

一方面，安萨里批判八大哲学原理[①]缺乏充分的理由，另一方面他宣称另外九个哲学原理属于宗教异端邪说，还有三个则是应受死刑的非信仰：(1) 世界不是创造出来的，是永恒的；(2) 主只知晓普遍，而非个别；(3) 不存在肉体的复活。安萨里的主要神学巨著《宗教学的复兴》(*Ihya' 'ulum ad-din*，1100 年)论述了有关宗教生活的问题，例如礼拜的效用、社会行为方式、道德败坏的不良行为和挽救他人的美德。

在很多地方，安萨里的思想宣判了伊斯兰教哲学的死刑，至少对笃信古兰经的哲学家们的论证的要求越发苛刻了，而伊斯兰教神秘主义则繁盛起来。举例来说，神秘主义者阿塔尔(Attar，死于 1230 年)在作品《鸟之心语》[②]中描述了灵魂通向自身的艰难道路：成千上万的飞鸟展翅飞向它们的主 Simurgh。但只有三十只到达了目的地，后来认识到 Simurgh 就是它们自己，因为"simurgh"的意思就是"三十只鸟"。[③]

在西方，在自公元 9 世纪起独立的科多巴哈里发王国，伊斯兰教的哲学家们同时也身为数学家、天文学家和医学家。当更重要的基督教图书馆都藏书不足几千册的时候，科多巴哈里发王国图书馆在公元 10 世纪时已经拥有了十万多册的藏书。其差距之悬殊，相当于当今一座大学图书馆面对一座好的市级图书馆。

新柏拉图主义的诗人、医生、哲学家伊本·巴哲[Ibn Badjdja，拉丁名阿维巴斯(Avempace)，死于 1139 年]描写了认识从肉体现象的感知上升到神性的精神的一步步过程。他还宣称反对伊斯兰教神秘主义者，与新柏拉图主义观点一致，重申人的最终目的，即与神性的同一，只有在哲学探索的道路上才能得以实现。

阿维巴斯的学生伊本·图菲尔(Ibn-Tufail)[④]创作了可能是用阿拉伯语完成的最著名的哲学著作，一部富于哲理的鲁滨逊式小说，其标题借用了阿维森纳的一部小说标题：《活着的人，卫士的儿子》[《哈伊·伊本·耶格赞的故事》(*Hayy ibn Yaqzan*)]。该作品在哲学启蒙过程中被多次翻译并广为流传，据说还可能影响了英国作家笛福(Defoe)的小说《鲁滨逊漂流记》。与该篇冒险小说不同的是，伊本·图菲尔的"原鲁滨逊"通过故事讲述了一种认识论：英雄哈伊生活在一个无人居住的岛上，他靠自己的力量一步一步成功地获得了关于物理学和形而上学的真正认识，甚至进入了对主的沉思状态。作者通过这个故事有力地证明了以他为代表的哲学的真理性和自然性。最后，哈伊开始与邻岛上虔诚的穆斯林居民接触，这些人实质上也具备同样的认识，但这些认识不是向他们直接敞开的，而是通过一位先知的指示中介的。

---

① 例如，主实存着，只有一个主，是他创造了世界。

② 即寓言叙事长诗《百鸟朝凤》。——译者注

③ 在波斯语中，Simurgh 一词既表示"凤凰"又表示"三十只鸟"。——译者注

④ 又名阿布巴克尔(Abubacer)，约公元 1100~1185 年。

西方最重要的伊斯兰教思想家是伊本·鲁西德［Ibn Ruschd，拉丁语又叫阿维洛伊(Averroës,1126~1188年)］。这位哲学家、法官和医生因为缺乏正统观念而失宠，受马拉喀什(位于摩洛哥南部)哈里发的委任为一位哲学家撰写了典范性的注解，他称其著作是人类思想发展最高潮的结晶——这位哲学家就是亚里士多德。这些注解从13世纪起先后被翻译成了希伯来语和拉丁语，并在犹太教和基督教经院哲学鼎盛期，为其作者带来了"这位哲学家"即亚里士多德的"注释者"的尊称。

阿维洛伊的有力影响表现为两大要素的相结合：伊斯兰教哲学顶峰与在欧洲日益兴起的对亚里士多德的强烈兴趣相结合。阿维洛伊恢复了哲学相对于宗教的权利。在他的反驳安萨里之批判的著作《矛盾之矛盾》(*Tahafut at-Tahafut*,约1180年)中，阿维洛伊不仅为原因-结果关系平反，而且还驳斥了认为哲学家否定了《古兰经》中所宣扬的主的完满性(关于知识、意志、生命、权力、追求、听和见)的观点。阿维洛伊认为他们怀疑的只是主的相应概念是否能够同样理解为创造物。例如大众神学认为创造是时间里的产物，而实际上世界是由主通过永恒不变的思考创造出来的，以至于它没有时间上的起始，这样说来世界才是永远的。创造这一概念因此必须在神的领域内与并非永恒不变的创造物联系起来进行另一番理解。

作为亚里士多德的坚决拥护者，阿维洛伊驳回了阿维森纳对本质和实存的区分。但在有一点上他不经意地偏离了亚里士多德。他从亚里士多德的费解的 *nous poiētikos* 即"创造的"精神的学说①中发展出一种因果关系意义上的主的创造思想。包括人的精神灵魂方面他也做出了改变。按照亚里士多德的"质料形式论"(Hylemorphismus)，灵魂作为人的"形式"(希腊语 *morphē*)始终与其质料(希腊语 *hylē*)相结合。阿维洛伊与金迪一样持另一种观点，认为除了这种个体的灵魂还存在两种超越个体的、普遍的、使得人的思想首先成为可能的、宇宙的灵魂，即创造事物的神的精神及其消极的、接受创造物的质料-形式这个对子——潜在的精神。两者都被看做是独立存在且不死的实体。

阿维洛伊通过这种双重假设想要确保两点：人的感知的可靠性和人面对启示录表现出来的理性的自主性。因为，首先该双重假设说明了如何会有一种所有人共有的认识：这两个"宇宙的"灵魂保证了可感世界的精神本性及其理智上的可理解性；认识行为则是从精神上的东西向精神上的东西的过渡。为了将此学说与启示录统一起来，阿维洛伊赋予了《古兰经》多重意义：其一是它提供了一幅可以感性地理解的图画，其二就是它为哲学探索提供了素材。

阿维洛伊学说在(基督教)中期经院哲学中继续产生着影响，它们部分被接受，部分引起了争端：阿尔伯特和托马斯双双攻击阿维洛伊，而年轻的"阿维洛伊主义者"西格尔(Siger von

---

① 见《论灵魂》(*De anima*)，第Ⅲ章第5节。

Brahant)则为他辩护①。阿维洛伊死后,在伊斯兰教世界里的哲学活动开始逐渐减少,却没有像通常断言的那样彻底销声匿迹。一些反对阿维洛伊观点的哲学家走上前台。苏哈拉瓦迪(Suhrawardi,1154~1191 年)在他的著作《照明哲学》(*Hikmat al-ishraq*)中区分了三种睿智者(hakim):一种是纯粹的哲学家,他们既没有最高洞察力也没有最高政治权威;比他们更出色的是直观地探究神性之物的人,因此他们并不精通哲学;最后还有一种在这两大认识领域都出类拔萃的睿智者。在图西(al-Tusi,1201~1274 年)周围产生了三部颇具影响力的教科书,这些书以百科全书的形式展现了阿维森纳的哲学思想。

此外,在两大主要竞争对手安萨里和阿维洛伊之间,是谁正确规定了哲学与《古兰经》的关系,这个问题历久不衰。例如,15 世纪在苏丹一项与此有关的悬赏征答中,一位为阿维森纳平反的哲学家一举夺魁,此人就是哈伽札德(Hagazade)。伊斯兰教新时代的著名思想家萨德尔丁·设拉子(Sadreddin-e-Shirazi)的另一个名字穆拉·萨德拉(Mulla Sadra,1571~1640 年)更广为人知,他早期赞同阿维洛伊的观点。在著作《四次旅行》(*al-Asfar al arba'a*)中,他将读者带上了四条通向认识之目的地的道路:(1) 本体论意义上的形而上学,(2) 作为有关运动的实体和偶性的学说的物理学,(3) 作为有关主和主的属性的学说的神学,(4) 作为有关人及其规定的学说的心理学。在波斯(今伊朗),独立的伊斯兰教哲学直到 20 世纪还得以保留。

# 犹太教哲学

圣经犹太教②和拉比犹太教③都没有发展形成自己的哲学。犹太教哲学首先在与古希腊文化的接触中产生,在经历了亚历山大里亚的斐洛的著作所带来的早期兴盛期之后,中世纪时期才再次出现了新的繁荣,当时是在伊斯兰教范围内。此时犹太教哲学经历了它的黄金时代。受伊斯兰教思想的影响,当时人们甚至偶尔也用阿拉伯语书写(然后再翻译成希伯来语),他们追溯到同样的古代哲学家,并提出了相同的根本性问题:自然理性与启示录真理之间是什么样的关系?如何理解神的统一性、神的属性以及世界的起源?此外还有:人的自由如何与神的天意相一致?

代表早期犹太教哲学思想的两位最重要的思想家来自两大截然不同的传统领域:自然科学与神学。一位是以撒·以色利(Isaak Israeli,约公元 850~950 年),著名医生,凭借著作《发烧之书》、《小便之书》和自然哲学领域的《元素之书》而闻名。受到伊斯兰教哲学家金迪的影

① 《论灵魂》,1274 年。
② 一般指《圣经》中所描述的犹太教。——译者注
③ 拉比即犹太教经师。从公元 70 年到公元 7 世纪为拉比犹太教时期。——译者注

响，他赋予了犹太文化以新柏拉图主义的思想，认为人的任务应该是让灵魂在认识过程中向作为最高原则的神不断攀登。但考虑到犹太教一神论的严格性，他将人的灵魂与最高原则神秘结合的思想排除在外。神创造世界也不像许多新柏拉图主义者认为的那样是最高原则的一种"流溢"，而是按照犹太教的说法由这一位神的意志和力量来实现。

与他们同时代但更年轻的萨迪亚·本·约瑟(Saadja ben Josef，公元 882~942 年)作为犹太教法典-宗教领域的权威人士，是一位反穆斯林、基督徒以及卡拉派[1]的好辩的论战家。在其受到(伊斯兰教)穆尔太齐赖学派神学影响的著作《哲学观点和宗教学说之书》(简称《信仰与知识书》，公元 933 年)中，萨迪亚为犹太教信仰的真理进行了哲学上的辩护。萨迪亚试图通过合理的证据证明世界的被创造性、世界背后的造物主的实存以及他的力量和智慧，还试图证明造物主的公正和人的意志自由。因为(犹太教的)宗教、哲学和科学同根同源，都信神，因此萨迪亚认为它们之间不能相互抵触或违背。如果出现了明显的矛盾之处，那么《圣经》的文本就不应该按字面上去理解，而应该像法拉比一样在理性的指导下去挖掘文字背后的寓意。

萨迪亚在伦理学方面也继承了(伊斯兰教)穆尔太齐赖学派，认为人的理性能够独自认识到基本的道德原则。然而启示录也非多余，而是为认识到特殊的规则并因地制宜地运用它们而服务的。萨迪亚认为在法律规范和道德规范之间没有差别，虽然在《圣经》第五部《申命记》中是有差别的。

在西班牙，以诗人所罗门·伊本·加比罗尔［Salomon ibn Gabirol，拉丁名阿维斯布朗(Avicebron)，约 1020~1058 年］为代表，犹太教思想发展的第二个阶段开始了。中期经院哲学只知道他的哲学巨著《生命之源》的拉丁文译本(*Fons vitae*)，而不去了解其犹太作者的身份。阿维斯布朗将新柏拉图主义等级世界的思想与圣经中对造物主上帝的描述联系起来：上帝超越了世界的最高等级——由质料和形式构成的普遍的宇宙的理智。上帝作为质料和形式的绝对统一，是世界的创造者，他通过自己的意志规定了世界的形式，从自己的本质释放出世界的质料。按照圣经的说法，上帝按照自己的本质和意志从无中创造出世界，并"推动和安排一切事物"。

和伊斯兰教一样，犹太教思想家们也代表了这样的(新柏拉图主义的)观点：哲学提供的是一幅广泛的世界图景，对它的认识有助于获得真正的幸福，让宗教带着它对幸福的允诺轻而易举地与这幅世界图景融为一体。诗人犹大·哈列维(Jehuda Halewi，1080~1141 年)则反对这种观点，他的思想预先体现了帕斯卡(Blaise Pascal，1623~1662 年)[2]的著名论断。在他的(挑

---

① Karäer，一种"信奉圣经"但是反对后圣经传统——塔木德——的犹太教派。

② 法国数学家和哲学家。——译者注

衅地）反基督教和伊斯兰教的犹太教著作《证明与反驳：为被轻视的信仰辩护》[1]中，哈列维强调："亚伯拉罕的神不是亚里士多德的神。"哲学家眼里的神是一个只认识他自己而不关心人类福祉的纯粹的精神，而以色列的神选择了他的子民，并通过这种方式慷慨仁慈地影响着人类的命运。

犹太教思想发展的第三个阶段不是受新柏拉图主义而是受亚里士多德的影响，以亚伯拉罕·伊本·大卫（Abraham ibn David，约 1110~1181 年）为领军人物。他与哈列维的观点截然不同，不再认为宗教与哲学互不相容。同萨迪亚相似，他主张真正的哲学，宣扬受阿维森纳影响的亚里士多德主义，认为真正的哲学是与真正的宗教犹太教完全吻合的。在哲学著作《崇高的信仰》（1161 年）里，他甚至试图证明圣歌 139（138）中包含了亚里士多德的范畴论：第一行诗"你探查我"里的"我"表明了第一范畴——实体，第二行诗的前半段"无论我坐着或站着……"表明了地点范畴，而后半段"你注意到我的思想……"则表明了质的范畴，等等。亚伯拉罕还认为上帝的实存是可以证明的，但对上帝的可获得的认识不包括对上帝的不可认识的本质的认识。亚伯拉罕的社会伦理学将人与人的不一致解释成上帝的意志，且是公平合理的。幸福仍然是少数人才能获得的，在认识的意义上，他们获得了上帝的爱。该著作在结尾处还为人类的意志自由作了辩护，意志自由对于亚伯拉罕来说构成了哲学思想的基本主题。

犹太教哲学在比阿维洛伊更早一点的同代人那里达到了最高潮，此人就是灵魂和肉体的医生，同时身为哲学家和博学的拉比的摩西·本·迈蒙（Moses ben Maimon），即迈蒙尼德（Maimonides，1135~1204 年）。与哈列维如出一辙，迈蒙尼德也在其著作《迷途指津》[2]中转向信仰怀疑论者，即受"不信教的"哲学和科学影响的对自己宗教心存疑惑的犹太人。该著作分为三部分，在开罗用阿拉伯语但采用希伯来字母书写而成。第一部分是关于上帝的，主要包括否定神学：对上帝是什么的规定不是肯定的，但上帝的作用却是肯定的，即生命、善与正义。第二部分是关于世界的，根据亚里士多德有关不动的动者的思想进行了上帝存在证明。关于世界是创造的还是永恒不变的这一问题在逻辑上是无法解决的；但作为笃信宗教的犹太人，迈蒙尼德相信世界是创造出来的。第三部分是关于人的，表明了犹太教律法包括"传统的"戒律的正确性。但执行这些律法不能随心所欲，而应该以仁慈、正义和道德为准绳，以此来模拟上帝的影响。亚里士多德认为人达到他的最高圆满首先是在知识上，迈蒙尼德也类似地认为是在关于上帝的知识上。该著作的拉丁语译本对阿尔伯特、托马斯·阿奎那和约翰·邓斯·司各脱等思想家具有显著影响。在近代，它仍然为斯宾诺莎（Spinoza）所研究。

迈蒙尼德在调和科学与神学思想这方面几乎没有遇到什么困难，因为在《创世纪》的篇

---

① 《库萨里》（*Sefer ha-Kusari*）。

② *Dalalat al-Ha'irin*，希伯来语 *More Nebuchim*，1180~1190 年（一译《惑者指南》。——译者注）。

章和先知的话语中,分别形象地表达了亚里士多德的《物理学》和《形而上学》中的真理。迈蒙尼德没有把哲学与犹太教律法等同起来,而是赋予了双方各自的权利,在产生争端的时候应优先考虑犹太教律法。作为哲学家和笃信宗教的犹太人,迈蒙尼德深入探究了三个问题:怎样合适地谈论上帝;怎样将有关永恒世界的哲学理论与犹太教坚信的创造论统一起来;怎样形成合乎道德规范的行为。因为这位有信仰的犹太人是禁止在多于一个学生面前讨论有关创造的问题的,所以迈蒙尼德以写给学生约瑟·本·犹大(Josef ben Jehuda)的一封信的形式写出了《指南》,并且是以一种秘密的语言。

迈蒙尼德死后,犹太教分裂成两大派别。其中小得多的、赞成迈蒙尼德的一派对如今在基督教环境下仍然在继续发展——作为犹太教思想发展的第四阶段——的哲学持开放态度,重要代表人物有列维·本·吉尔松(Levi ben Gerson, Gersonides, 1288~1344 年),他是阿维洛伊的重要追随者。另外较大的、反对迈蒙尼德的一派则与这种哲学相敌对,主要重心是犹太神秘哲学。

犹太神秘哲学喀巴拉①是口头流传的犹太神秘主义学说,在公元一二世纪时,已经发展为拉比灵知主义的一种形式,主要在 12 世纪下半叶兴盛。此外,这种哲学借助希伯来语字母表中的 22 个字母和 10 个(毕达哥拉斯的)原数来解密"托拉"②中的"秘密",并通过冥想上帝众多的名字和(希伯来语)文字的神秘力量来接近上帝。他们的"圣书"《光辉之书》③很可能由莱昂的摩西(Moses de Leon)创作而成。针对"理性的"哲学、"抽象的"形而上学和对犹太教的"理智的"诠释,这一著作以注解"托拉"的形式构建了喀巴拉派对上帝的认识系统。例如,"塞菲洛之树"(Sefirot-Baum)被认为可以在祷告时帮助冥想和集中精神。它由十股"大能"或者严格超验的、非直观的神性的映射或放射组成。这种带有大量的连接线的模式不同于新柏拉图主义中盛行的放射的线性等级模式。文艺复兴时期的哲学家对神秘学的兴趣受此影响巨大,以至于他们中很多人都学会了希伯来语。

**推荐读物**:《巴士拉精诚兄弟社论文集》可以引导我们进入伊斯兰教思想,这是一部有关科学知识的伊斯兰教的百科全书,也是一部独立于伊斯兰法律(Scharia)的伦理学著作。有关安萨里的内容我们可以阅读《迷途者的救星》。而伊本·图菲尔的小说《活着的人》则是了解阿维森纳和阿维洛伊的最佳读物,很有阅读价值且简单易懂。要研究犹太教思想的朋友们则可以从迈蒙尼德的《八章集》入手,这是一部有关犹太教伦理学以及对上帝的认识的论著。

---

① *Kabbala*,希伯来语意思是"传统"。

② *Thora*,即《摩西五经》。

③ *Sohar*,希伯来语 Glanz,13 世纪末。

# 第7章

# 从大阿尔伯特到帕多瓦的马西利乌斯

有两个状况使得中期经院哲学释放出新的理智力量，它们合力使得中世纪的哲学发展达到顶峰。一个状况是，有一位哲学家[①]的全部著作首次举世闻名，此人分析能力出众，对哲学和科学进行了全面的探讨，因而被尊称为“众人之师”（但丁语）——当时拉丁语世界对亚里士多德著作的注释以及亚里士多德思想与基督教的调和促使大量哲学新萌芽和彼此对立的立场出现。

对亚里士多德的接受约始于1120年，到13世纪中期左右发展成为哲学史上最强大的亚里士多德复兴运动。假如以注释评论作品的数量为评判尺度的话，这种兴趣在全世界的分布并不均匀。亚里士多德首先是被当做逻辑学家来研究，后来作为形而上学家，最后才被看做道德哲学家和政治哲学家。

之前将亚里士多德的作品从希腊语翻成拉丁语是必不可少的，这一翻译活动最初发生

---

① 即亚里士多德。——译者注

在拜占庭这个9~11世纪重新昌盛起来的东罗马帝国，以及在西西里和西班牙（托莱多），后来在牛津得到继续发展，并在穆尔贝克的威廉（Wilhelm von Moerbeke）笔下达到高潮。他细致认真的翻译作品大大帮助了托马斯·阿奎那（Thomas von Aquin），后者像那个时代的几乎所有学者一样，自己不懂作为研究基础的希腊语。穆尔贝克的威廉不仅翻译了亚里士多德的作品，还译介了古典时期的亚里士多德注释，以及自然科学家阿基米德、加伦和托勒密等的作品。这一时期，柏拉图的著作[①]也得到了译介，此外还有法拉比、阿维森纳和亚里士多德复兴运动至关重要的发起人阿维洛伊的著作。

另一个状况是，在科学和政治领域欣欣向荣的城邦里，新出现了一种颇为可信的教育机构——大学，并一直维持到现在。它的原则是将教学和研究结构清晰地结合到一起，这一点至少在人文科学领域内一直保持到今天。

在新的大学里面，持续了数百年的研究和教学的形式逐渐形成：在讲授课（拉丁语“lectio”）上，朗读并讲解圣经或某一教父或哲学家的某一文本；在类似于小班讨论课的辩论课（拉丁语“disputatio”）上，老师和学生一起尝试搞清楚一些问题。此外还有书面交流：箴言-注释是著名教父或学者的重要箴言的汇编，有利于大学生学习和讲师教育研究时作为工具书使用。由此产生了12世纪最重要的神学教科书：彼得·伦巴德（Petrus Lombardus）所谓的《箴言》，即汇集教父箴言的《箴言四书》（*Libri quattuor sententiarum*，1155~1158年），作者对他们进行了评注，并以此作为自己进行系统性思考的契机。在“注解”（拉丁语“expositio”）中注释了经典作品，在“大全”（拉丁语“summa”）中以教科书的方式讨论了知识领域。最后，在“论辩问题”（拉丁语“quaestiones disputatae”）以及“任意问题”（拉丁语“quodlibetales”）中阐述了自由选择的一些单个问题。

12世纪和13世纪的“贫困运动”或许也是中世纪发展成为哲学辉煌时期的条件之一。因为这一时期的伟大思想家们都是当时新成立的“托钵修会”的成员，其中有多米尼克会的修士大阿尔伯特、托马斯·阿奎那和埃克哈特大师（Meister Eckhart），还有法兰西斯会的修士波纳文图拉（Bonaventura）、邓斯·司各脱（Duns Scotus）和奥卡姆的威廉（Wilhelm von Ockham）。

## 基督教亚里士多德主义：阿尔伯特和托马斯

英国哲学家、神学家及自然研究者罗伯特·格罗塞特斯特（Robert Grasseteste，1175~1253年）进行了前期工作之后，大阿尔伯特是当时使得包括自然研究在内的亚里士多德的全部成果充分有益于哲学和神学的第一人。与此同时，无论是对伊斯兰教中带有新柏拉图主义色彩

---

① 《美诺篇》、《斐多篇》和《巴门尼德篇》；《蒂迈欧篇》则是通过古典晚期的译作闻名。

的亚里士多德学派人士阿维森纳，还是对中世纪的严格亚里士多德学派人士、注释整个亚里士多德的第一人阿维洛伊，他都进行了深入研究。

阿尔伯特并没有探寻哲学或神学的统一体系，而是为基督教亚里士多德主义的发展做好了准备工作。他的学生托马斯·阿奎那无疑对自然研究不如他那么有兴趣，基督教亚里士多德主义在托马斯的改进下发展成为中世纪思想的光辉顶点。这一含有奥古斯丁主义和新柏拉图主义成分的哲学体系以五大理论闻名。(1) 世界之自主和自决：研究对象和研究者的价值由此得到提高。上帝虽然被看做是创造的缘由和目的，不过上帝的完满性还包括世界固有的独特原则。(2) 世界之固有价值和善：与新柏拉图主义特别是与诺斯替派的观点不同，物质世界在原则上被认为是积极的。物质不是恶，而是上帝的创造，还是——与亚里士多德一致——可能性(潜在性)和个体化原则，每个对象和生命的独特地实存的原则。(3) 理性之自主和自决：通过第二次升值，首先是研究者的价值提高，人具备了通过自己的力量——也就是在没有奥古斯丁所假设的特殊的光照的情况下——来认识真理的能力。[①]人的理性以此种方式通过信仰摆脱了约束，包括自然神学和哲学神学在内的哲学被当做自主的科学。(4) 知识论上的合作与互补性：理性与启示录互为补充；哲学和神学之间，原则上主要还是以和谐一致为主。当然正是在这个时候，哲学与教会之间的争论达到第一高潮，教会此时甚至禁止阅读亚里士多德学派的作品(1215 年和 1263 年)。(5) 独断论危险：亚里士多德哲学，还有基督教的亚里士多德主义都被看做是一个相互联系且自成一体的哲学体系。主要是阿尔伯特和托马斯后来的追随者因此可能冒沉溺于独断论——生动的哲学探讨的敌人——的危险。

## 大阿尔伯特(1193~1280 年)

这位出生于施瓦本的自然研究者、哲学家、神学家以及教父，是唯一获得了“大”的称号的中世纪思想家。他由于学识广博，因此也被称为“全能博士”(拉丁语 doctor universalis，广博的学者)。他先后在巴黎和科隆教书，托马斯·阿奎那曾是他的弟子。阿尔伯特的贡献不仅在于他对亚里士多德所做的大量注释，还在于他的方法：他针对神学也同样重要的问题进行了非神学的、纯哲学的论述。他为哲学的三大自由做出了有力的辩护。(1) 自由思考世界起源，并且不做创世纪之类的假设，以及(2) 自由思考人自己创造的幸福，也不假设存在超自然的美德和上帝的恩典。他还特别致力于被经院哲学所忽视的受经验约束的自然研究，并且——像亚里士多德一样——从事生物学研究，同时还涉及矿物学和天文学。另外，他还主张(3) 按照自然的本来面目来研究自然的自由，而不去探寻上帝的奇妙影响。

---

① 托马斯可引用保罗的《罗马书》1,19 的话：上帝甚至向异教徒敞开了真理。

对于阿尔伯特来说，有三大互不干涉的独立研究领域：解释上帝话语的神学，主要作为存在者及其原因的理论的哲学，以及以过往发现和亲自观察为基础的自然科学。

阿维洛伊在认识论和灵魂认识的理论上支持挑衅的观点，认为为了认识的普遍性的缘故，人们必须在单个的个体灵魂之外还要假设存在一个所有人共有的普遍的理性灵魂，它穿透单个灵魂，以至于所有人都以同样的方式开展思维活动。但阿尔伯特认为在这一看法中个人灵魂的不朽性受到了威胁，所以在作品《论理智的统一性，反阿维洛伊》（约 1260 年）中对此进行了驳斥。同时，他还从纯哲学上进行了论证：因为理性灵魂属于人的本质，每个人作为个别都认识，所以具有各自单个灵魂的每个人也都拥有他自己的理性灵魂。可是就其本身而言，这个“双重灵魂”在所有人里面是统一的，所以不需要再做假设就可以保证认识的普遍有效性。

# 托马斯·阿奎那

杰出的神学家、哲学家、教父托马斯·阿奎那（1224/1225~1274 年）享有“天使博士”（天使般的老师和学者）和“经院哲学之王”的美誉。由于心系全部科学，并在神学和哲学研究方面成就斐然，托马斯虽然只活到五十岁，但却创作了恢宏的重要著作。其中包括十二篇至今仍然颇具阅读价值的对亚里士多德的注释，像对《动物学》、《物理学》、《形而上学》、《尼各马可伦理学》和《政治学》的注释。还有两部教科书，一部是为同一修会的多米尼克修士而作的《反异教大全》（*Summa contra gentiles*），一部是为他的学生们写的《神学大全》（*Summa theologica*），托马斯在这两部作品中对上帝和人进行了广泛的诠释。“大全”在当时是对某个知识领域的系统性描述。在前一部《大全》中，托马斯针对非信仰的错误，为（基督教）信仰的真理辩护，第二部《大全》则转而针对神学初学者，由题（拉丁语 quaestiones）和条组成，每条都是先提出异议，接下来是反驳和作者自己的见解，这体现了其教育学上的系统性的结构。此外，托马斯还论述了哲学-神学上的上帝学说、伦理学和道德学、基督学说和圣礼学说。因为托马斯引证的不仅有神学观点，而且还有哲学见解和哲学权威，因此他的《神学大全》也是一部杰出的哲学著作。

这种由阿尔伯特开路、托马斯完善的对基督教、亚里士多德主义和其他哲学思想的综合，即所谓的托马斯主义，虽然并没有被普遍接受，但一直保留到近代，有些地方甚至延续至今。

**作为本体论的形而上学**　在早期著作《论存在者与本质》中，托马斯深入分析了阿维森纳、阿维洛伊的思想以及新柏拉图主义的本质主义（Essentialismus）。他在有关形而上学的基本对象的争论中所持的观点支持了理性自主的说法。他选择了作为存在之物的存在者，也就是选择了哲学本体论，而不是神学的天然对象，即卓越的第一存在者上帝。因为，不仅像人这样的创造物，还有上帝这样的非创造物，都是用同样的基本概念来规定的。这就是这部著作

的标题中的两个概念,以及“存在”(拉丁语 esse)这一概念。托马斯认为,后两个概念,即本质(拉丁语 essentia:某物是什么)和存在或特定存在、实存(拉丁语 esse:某物是否是),实际上是不同的,因为一个存在者(拉丁语 ens)的本质绝不关涉到它的实存。在上帝身上这两个状态是合二为一的:上帝是存在(拉丁语 ipsum esse subsistens:自有存在本身),人则有存在,而且是通过分有(拉丁语 participatio)上帝的存在来有存在。

**心理学、认识论**　在认识论和全部人类学中,托马斯同亚里士多德一样反对任何灵肉二元论:人是肉体与灵魂的统一体;他具有作为本性的精神的一维,也具有作为人格的自然的一维。尽管这一人类学基本见解不被阿维洛伊所共有,但在认识论问题上他是追随阿维洛伊的,指出形成和使用一般概念(共相)、种和属的概念的能力一定归精神(拉丁语 intellectus)所有。跟阿维洛伊所说的不同,根据这种一般性,可以假设高于所有人之上有一个普遍性的精神存在。一般概念更确切地说是从对于每个人都一样的许多单个物的种和属的概念的关系中得出来的。

托马斯的第二部早期著作《论真理》(*De veritate*,约 1257 年)的内容包括对真理的著名规定,但常常遭到误解。他把真理规定为“知与物的符合”(拉丁语 adaequatio rei et intellectus),即所谓的符合论或一致论。托马斯既不认为真理取决于人的变化无常的认识能力(intellectus),也没有说客观事物与主观精神必须符合一致,但是认为二者可能需要相互朝向。在更早之前创作的《箴言-注释》(约 1255 年)中,托马斯也阐明了类似的认识论。取代当时占统治地位的通过光照来认识的奥古斯丁主义的学说,他提出了受亚里士多德启发产生的学说,认为一切认识都是在感官感知中开始的,通过主动精神(intellectus agens)以抽象成思想上的形式的方式产生。

**上帝存在证明**　对于托马斯来说,人的理解的自然目的也是认识上帝。虽然他对上帝存在毫不怀疑,但还是给出了五条证明上帝存在的途径①,并借此总结了相关传统。与他的认识论相一致,但与安瑟伦不同,托马斯的所有“途径”都是从经验事实出发,最后得出绝对最高者的结论。另外他还假定,不允许存在无限回溯。

(1) 运动论证(拉丁语 ex motu):一切运动都是一个原因造成的;由于有运动,且为了避免无止境的回溯,人们必须设定一个不动的推动者。(2) 因果论证(拉丁语 ex ordine causarum):一切存在之物都有一个原因,这引出了原因的等级,在这个等级里面可以假设存在一个本身没有原因的第一因。(3) 宇宙论证(拉丁语 ex corruptibilitate):一切存在之物都不是必然的;但是不必然的东西依赖于一些必然的东西,后者归根结底是以本身不依赖于他物的第一必然性为前提的。(4) 价值论论证(拉丁语 ex gradibus perfectionum):世界的不完满

① 即“圣托马斯五路证明”。——译者注

性，是因为存在或多或少的善、真和崇高，它是以一些（善、真和崇高的）完满性，并且归根结底是以一些绝对完满性为前提的。(5) 目的论论证或者物理学-目的论论证：统治自然的合目的性是以理智引导为前提的，而且归根结底是以某种本身不再合乎目的地被引导而是纯粹的引导性的东西为前提的，这就是纯粹理智。

这全部五条途径只会得出一个绝对最高者。当人们称之为上帝的时候，就可以证明上帝的存在及其唯一性（一神论）了。但是随后，人们不知道上帝的本质是什么，即不知道他是三位一体者，是世界的创造者和拯救者。托马斯认为，仅仅是信仰和神学负责弄明白这些进一步的事实。因为哲学为二者提供了方法，而且保障了二者不受攻击，所以在知识和信仰之间应该是存在一种和谐一致的，这两方面在这种和谐中各尽其责。

**伦理学和政治哲学**　伦理学方面，托马斯综合不同学说进行了“统一的”亚里士多德注释。他把亚里士多德的行为和幸福追求理论与《物理学》中的目的论、《形而上学》中的神性的推动者的学说结合到一起，形成了自然地追求（拉丁语 desiderium naturale）幸福的思想。它在至善中的完满实现却必须等到彼岸：在对上帝的“荣福”直观（拉丁语 visio beatifica Dei）中。道德学说方面，托马斯接受了亚里士多德的习性（拉丁语 habitus）思想和中道思想，但没有接受其有利于人的道德多样化的四种（自然的）主德或基本道德的相对化。他更认可柏拉图的四主德：节制（拉丁语 temperantia）、勇敢（拉丁语 fortitudo）、智慧（拉丁语 prudentia）和正义（拉丁语 iustitia）。超越这四者之上的还有三种“神学的”道德：信（拉丁语 fides）、望（拉丁语 spes）和爱（拉丁语 caritas）。

政治哲学方面，托马斯同样也同意亚里士多德的观点。他假设，人是为了自己而存在的，然而奴隶制度却是被允许的，被看做是原罪的结果。虽然所有人都屈从于原罪，但不是所有人都是奴隶，托马斯对此给出的理由是，人被从天堂驱逐出来以后便被判处为不正义的。托马斯同样也把人看做是社会生物，更确切地说是政治生物，认为共同体的完美形态是国家，并赋予国家法律以保障公共福利的责任。托马斯的新颖之处是其以和平为“公共福利之中心”的思想。不过，和平被视为——这又与亚里士多德的看法相似——“正义的功效”（拉丁语 opus iustitiae pax）。

托马斯强调的特权不仅是政治上的——他反对为统治作纯宗教上的辩护——还是成文法上的。虽然，人法（拉丁语 lex humana）不允许违背自然法（拉丁语 lex naturalis），否则它就不是法，而是对法的败坏（拉丁语 corruptio legis），不过除此之外，合法的法律制定者可以自由地作出更详细的规定。托马斯还追随奥古斯丁，假设人经由原罪已经失去了辨识出原始正义（拉丁语 iustitia originalis）的能力。全球范围内的法律秩序与和平是他没有考虑过的。不过，他上承亚里士多德，引入了至今仍被奉为经典的对正义的两种区分，而且在托马斯主义之外也开创了一个时代。(1) 一般正义（拉丁语 iustitia generalis，而非普遍正义，拉丁语 iustitia univer-

salis）指的是宽泛意义上的正直，自愿履行法律和习俗所要求的一切。与之相区别的是特殊正义（拉丁语iustitia particularis），它与面临贪婪威胁的名誉、金钱或者自我保存等问题有关。（2）在特殊正义内部，托马斯还将不仅主管自愿交换——贸易往来和民法——而且还主管刑法（此处作为补偿的正义：拉丁语iustitia correctiva）的交换正义（拉丁语iustitia commutativa）与允许名誉和金钱分配不平等的分配正义（拉丁语iustitia distributiva）区分开来。



**圣托马斯·阿奎那**

阿奎那是最早把亚里士多德著作引进基督教思想的哲学家之一。在14世纪比萨画家弗朗西斯科·特雷尼的《圣托马斯·阿奎那的杰出成就》中，阿奎那处在亚里士多德（左）和柏拉图（右）之间。

托马斯的一位友人对托马斯的自主理性思想提出了异议，他就是受到奥古斯丁影响的哲学家、神学家、教会政治家兼反纯粹博学的批判的神秘主义者波纳文图拉[Bonaventura，本名乔万尼·费但扎（Giovanni di Fidanza），1221～1274年]。对自然的观察已经体现出上帝的作用，因此他认为对上帝及其作用的理性探究是多此一举。他仅保留了哲学的两个任务：哲学可以是神学的前期阶段，可以是对神学从概念上进行论证的辅助手段。只要哲学讨论的是神学上无关紧要的命题，便是完全自主的，但是神学上关系重大的问题却是不允许哲学论证的。因为对上帝及其创造、对世界的总体认识只可能源于信仰，尤其是“神秘的冥想”。波纳文图拉通过冥想钉上十字架的画面探寻它们。

其他地方也没有始终贯彻托马斯的哲学-神学综合，尽管它意义重大。不但修会成员、德国多米尼克会修士弗莱堡的狄德里斯（Dietrich von Freiberg）和埃克哈特大师，而且法兰西斯

会修士邓斯·司各脱和奥卡姆的威廉，还有"俗众"但丁和帕多瓦的马西利乌斯也很快踏上了各自的道路。他们的思想对教会来说有的太放肆，有的甚至是异端，但直到近代仍有一定的影响。最主要的是在共相论战中，他们自封了"新道路"的光荣称号：被称为"古代之路"（拉丁语 via antiqua）是托马斯的实在论，"现代之路"则是奥卡姆的"唯名论"或"概念论"（见下文）。这一变化一直延伸至认识论和形而上学领域，而且席卷了意志理论。此时人们给予极大关注的是语言批判。除了但丁和马西利乌斯，奥卡姆也很重视政治哲学。之前，对自然研究的兴趣已经通过弗莱堡的狄德里斯（约 1240~1318/1320 年）得到了复苏。在其著作《论虹和通过光产生的印象》（*De iride et radialibus impressionibus*，1304 年之后）中，他给出的正确解释就已经给人留下了深刻的印象：彩虹是由于光在落下来的雨滴中而不是像自克塞诺芬尼以来人们认为的那样是在上方飘浮的雨云中折射而产生的。令人惊奇的还有方法上的严格性。不过狄德里斯的理论很快便被人们忘却了，直到被笛卡尔和牛顿重新发现。埃克哈特大师、但丁和以《最后的一般艺术》（*ars generalis ultima*，1303~1308 年）闻名的拉蒙·勒鲁（Katalane Raimundus Lullus）都是新的口语文学的奠基人。

## 共相论战和语言批判

11 世纪下半叶，一场争论成为大家关注的焦点，它一直持续到中世纪晚期，并以某种方式延续至今。这场争论围绕的是思想、语言和外在（"客观"）现实的关系，或者说是围绕主体、符号和客体的关系而展开的：普遍概念（共相）是以哪种形式存在的，像种的概念（如生命）或属的概念（如人），它们与单个对象例如个体的人之间是什么关系？

这场不仅对认识论和语言哲学而且对自然哲学、本体论和神学都有影响的共相问题的争论，最早可以追溯至古典时期，具体说来是柏拉图和亚里士多德之间的对立：(1) 根据柏拉图的极端共相实在论，普遍的东西作为（超验的）理念是在（单个的）物之先的（拉丁语 ante rem）；(2) 按照亚里士多德的温和实在论，普遍的东西则是在物之中（拉丁语 in re）。(1—2)波爱修以折中的立场调和了这一争执，这种状况维持到中世纪：普遍的东西虽然在物之中，不是在物之先，但是物经由普遍概念才可为发现普遍的东西的思想所用；普遍的东西由此在物之先被认识。(3) 与此相对立，唯名论（拉丁语 nomen：名字、称号）断言，普遍概念只是仅仅存在于思想和语言之中的表达；事实上实存的只是单个的物。(3a)极端唯名论［罗色林（Roscelin，约 1050~1122 年）］认为，争论中被夸大的普遍概念只是没有意义的声音，只是没有任何可认识或可设想之内容的无用的声响（拉丁语 flatus vocis）。(3b)罗色林的弟子阿伯拉尔和之前的阿维森纳代表温和唯名论，即概念论（拉丁语 conceptus：概念）。他们把作为纯粹表达的词与有意义的词的不同语言功能（拉丁语 vox）区分开来，语词借此指示出一些语言之外的东西（拉丁语 ser-

mo)。概念论把普遍概念解释成有意义的词(拉丁语 universale est sermo),后者是以物为基础的(拉丁语 fundamentum in re):普遍的东西是具有认识论意义的“概念”,是理智从一定的、彼此相似的、单个的物中抽象出来并通过单个的物的本质共同性建立起来的。

阿伯拉尔以前就提出过普遍的东西的三重状态的统一学说,阿尔伯特和托马斯紧接着阿维森纳又主张这样的观点:普遍的东西(a)在上帝那里作为上帝的思想在物之先,(b)在世界中作为种和属在物之中,(c)在人的理智中由于抽象化在物之后(拉丁语 post rem)。

**约翰·邓斯·司各脱**(Johannes Duns Scotus) 苏格兰(“Scotus”)哲学家兼神学家邓斯·司各脱(1265/1266~1308 年)由于机敏又被称为“精微博士”(拉丁语 subtilis,意为“机敏的”),他的思想如此新颖,以至于人们称之为托马斯之后的“形而上学第二起点”。之后的哲学家如苏阿瑞兹(Suárez)、沃尔夫(Wolff)、康德和皮尔士(Peirce)似乎都受到过他的影响。邓斯·司各脱首先继续发展了托马斯的本体论的一种学说,即超验论规定。这是指那些超越(“超出”)范畴(质、量……)的概念,它们指称那些必须适用于每个存在者的普遍的东西。这些概念事实上当然是以前的思想家们已经知道了的东西。托马斯发现的“传统的”先验规定——一、真、善——是可转换的,因为它们相互转换而又同时适用。而邓斯·司各脱发现的对立的——其适用性是非此即彼的——先验规定,包括必然的/可能的、无限的/有限的、可能的/不可能的和没有原因的/有原因的。



**邓斯·司各脱**

邓斯·司各脱是苏格兰经院哲学家和神学家,后来成为法兰西斯会修士,在剑桥和巴黎从事研究和教学,最后到了科隆,在那里终其一生。其哲学是对亚里士多德和阿奎那思想的反动。

对于托马斯来说,语言不是本体论问题中可靠的向导,因此他没有进行语言批判。相反,邓斯·司各脱给予语言以极大的关注,进而为现代语言分析哲学做好了准备工作。他断言,“永恒真理”只有基于所使用的概念,也就是分析性的,才可能是真的。按照托马斯的观点,“存在者”(拉丁语 ens)这一表达具有“类比”(相应的)意义,因为这一表达在上帝那里跟在人那里是完全不同的。邓斯·司各脱的看法则不同,他认为“存在者”这一表达是“意义明确的”(拉丁语 univok),因为通过在对象上的应用,这一表达只是宣告出,人们放弃了任何规定。邓斯·司各脱用“形式区别”解释清楚了上帝的单一性及其属性的多样性(三位一体性及诸位格):概念的内容(现在叫“内涵”),在上帝那里是指全能、全善……它与概念的范围(现在叫“外延”)是不同的,概念的范围是指一切由概念定义的对象的集合,在这种情况下也就是指一个上帝。在上帝存在证明这方面,邓斯·司各脱驳斥了一切从可能的、或多或少是偶然的事实出发的论证,在这方面他对托马斯的“五路证明”比对安瑟伦的上帝证明更加反对。因为从可能的前提中只会得出可能真、不必然真的结论。

邓斯·司各脱凭借“这个性”①(拉丁语 haecceitas)的学说为近代主体理论的发展打下了重要的基础:根据亚里士多德和托马斯的观点,形式这一普遍的东西通过质料成为了个别,个体性被降级成二等的东西。邓斯·司各脱的“这个性”这一概念更加重视个体性,他认为个体是概念上可辨的,因此作为独立的实在是与概念相对的,由此个体性的等级得到提高。

托马斯规定意志是理性的行为(拉丁语 appetitus rationalis:理性的意欲),并使其从属于理性(拉丁语 ratio)之下,而邓斯·司各脱则将理性限制于认识,而把独立的空间让给了意志。另一方面,托马斯认为上帝意欲善,因为上帝认识到善是善的,而邓斯·司各脱则认为上帝之意欲之所以是善的,只不过是因为这是上帝之意欲。尽管如此,邓斯·司各脱并没有陷入让意志位于理性之上,随意行使意志的唯意志论,因为意志的自由是完全不确定的。确切地说,邓斯·司各脱认识到两个独立的、“自主的”职责范围:理性的责任在于洞察“必然的”根据,而意志的责任是在非必然的领域内表达自由。只有在上帝那儿,意志与理性才合二为一,因为对于上帝来说不存在原则上不变的东西,也没有任何必然的东西。就连上帝的创造也可以是另一番样子,之所以它依然可以认识,因为上帝不是一个事后改变其作品的“专横的上帝”。

**奥卡姆的威廉** 哲学家奥卡姆的威廉(1286~1349 年)不仅在语言批判上而且在上帝自由学说上遵循了邓斯·司各脱的观点,由此成为支持非必然性即可能性(纯粹事实性)和一切受造物之个体性即不可替代的唯一性的第二位大思想家。

“可能性”影响了本体论、认识理论和语言哲学:只有个体才独立实存着。普遍的东西,例如人之存在,是不能实存于物中的。否则的话,普遍的东西如某属性就不得不在某一个个体当中移动,而在另一个个体中静止,这是违背矛盾定律的。普遍的东西起的是符号的作用,认识者借此与其精神之外的现实发生关系,并排列现实。奥卡姆的威廉因此赞成类似于符号理论的唯名论,即概念论。必然性和真实性不再被视为物的属性,而只是命题的属性。只能针对感官可感之物,针对单个的物形成真命题:“这个动物是一只狗。”与此相对,仅仅由普遍概念(共相)形成的认识——“狗是哺乳动物”——则不能要求它是真的。因为它表达的只是所运用的概念的关系(拉丁语 termini),而与事实的世界无关。

根据“假定说”,概念的任务是“代表某事物”(假定)。概念仅在命题中,以主项或谓项的方式完成这一任务。“个别”假定相关于个人或单个物(“这只狗毛长”),“基本”假定指代相关于普遍概念(“狗是哺乳动物”),而“质料”假定则相关于语言表达(“‘Hund’这个单词有四个字母”)。

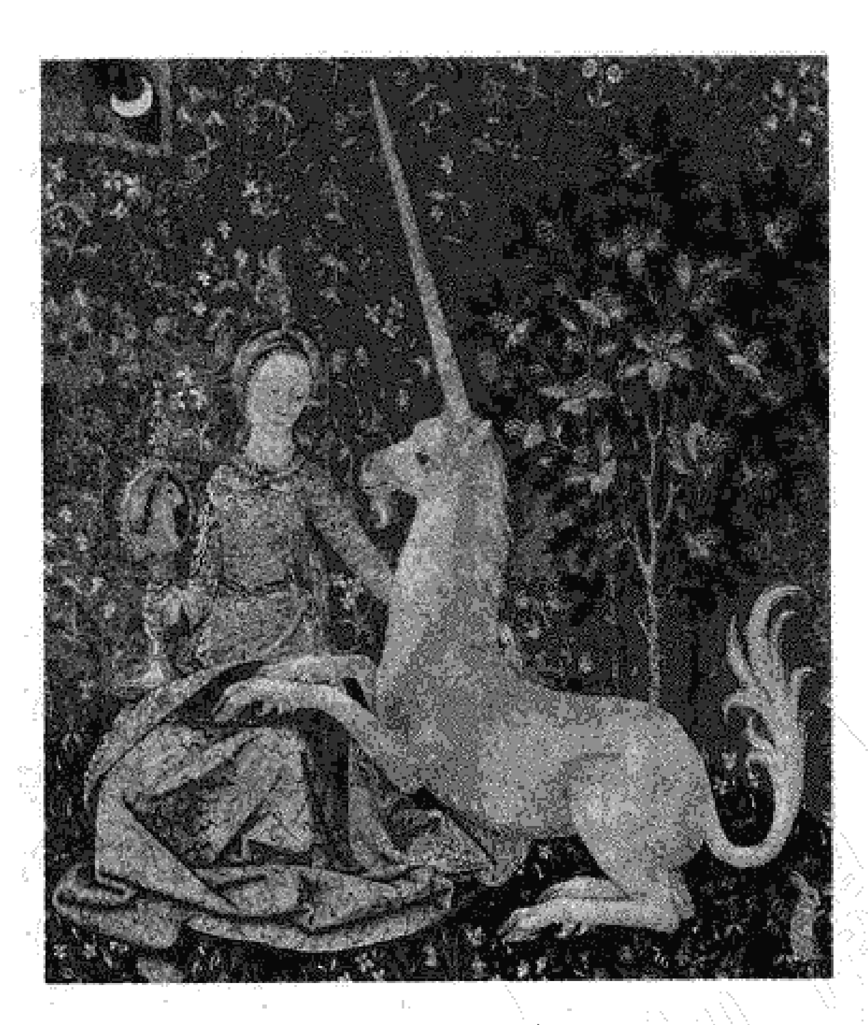
有一个常用的古老定律可以追溯至奥卡姆,即著名的“奥卡姆剃刀”。这就是指向认识论和科学理论,但在道德和政治上也同样适用的“经济原理”或“节约原理”:“Pluralitas non est ponenda sine necessitate”,如无必要,不要增添许多(解释世界或政治)不必需的东西。提出不

① 指“这一个”个体的唯一性。——译者注

必要的实存假设的语言命题和概念命题因而必须尽可能地剔除。

《逻辑大全》是一部论述知识之前提和知识之掌握(概念-命题-结论,包括错误的结论)的三卷本手册,奥卡姆通过这本书提出了中世纪晚期最重要的逻辑学。在牛津直到近代早期一直在教授这一理论。根据奥卡姆的观点,逻辑学有责任"区分真论据和假论据,也就是说,人们要能确定地区分真理与谬误"。因为概念和语言表达只有在命题中才能实现其符号功能,所以"真"和"假"变成了命题的属性:一个命题是真的,当主词和谓词涉及同一个对象时,也就是说当它们假定的是同一个东西时。

奥卡姆的"现代性"的更本质部分却是以自相矛盾的方式在一个传统原理的极端化过程中建立的,这一原理就是基督教对全能创造者上帝的信仰。奥卡姆的观点是,上帝能够做一切他愿意做的事情,甚至是(看起来的)恶。之所以上帝是善的,不是因为他想要善,而是因为善是上帝的意志,所以我们必须把我们所遇到的、所服从的东西称作"善的"("全能原理")。只有矛盾律是上帝也不能违背的。这一学说受到了不公正的指责,认为它破坏了中世纪世界图景的秩序,而且招致了世界会变得对于人没有意义这样的危险。事实上,虽然邓斯·司各脱和奥卡姆认为世界是可能的——(与古典时期不同)它既不必然"是",也不必然"是什么";根据邓斯·司各脱和奥卡姆的看法,一切都可以是另一番样子。但是,因为矛盾律有效,所以世界仍然是理性的并且是可认识的。鉴于奥卡姆的论证艺术,当时的人们称他为不可战胜的人——"无敌博士"(拉丁语 doctor invincibilis)。



**女士与独角兽**

词语所指的对象(比如说独角兽)如果不存在,怎么可能有意义?这个例子也许微不足道,却揭示了长期困扰哲学家们的一个基本问题,即本质与存在的关系问题。

许多评论者忽略了一点,即奥卡姆还是一位重要的政治哲学家。受到教会迫害的奥卡姆在(巴伐利亚的)路易四世的宫廷里找到了容身之所(1314~1347年),而且自那时候起几乎只研究政治问题,既研究对教皇非法权力的批判,也研究政治自由理论。因为人要对自己一切所为负责,所以他们有权不接受教会的管束来制定自己的政治制度。奥卡姆认为,只有当人们自由地达成一致,在这种基础上建立的世俗统治才是合法的。这一思想正是近代社会契约论的雏形。

# 埃克哈特大师

神学家、传道士、修会大主持、形而上学家兼道德哲学家埃克哈特大师(Meister Eckhart,1260~1327年前后)受到了阿尔伯特的影响。他最早用(中高地)德语撰写论文和布道,并因此惹上麻烦。[①]

埃克哈特的《赞美上帝集》(1318年前后)在哲学上仍沿袭了柏拉图的《斐多篇》、波爱修的《哲学的慰藉》和圣经《约伯记》的传统。这部著作阐述了思辨的"神义论"(*Theodizee*,来自希腊语,指为上帝的辩护),它构成了与痛苦正确交流的精神基础:人在痛苦中经历着与上帝的分离。因此,痛苦里面隐含着克服分离的要求;显而易见,痛苦是一条通向上帝的道路,痛苦由此不再是痛苦。伊壁鸠鲁和斯多噶派信奉的"不动心"的思想在埃克哈特这里更加极端。上帝的慰藉不在于取消痛苦的事件,而在于对这些事件的痛苦的评价:谁反抗人的疾病或损失,谁就没有理解真正的痛来源于与上帝之间(可克服)的距离,或者他还并不是真的爱上帝,爱这道路通向的上帝。灵魂应该放弃所有我之束缚,从思想、恐惧和欲望释放出来的灵魂向上帝敞开,最后在与上帝的合一体验中摆脱一切痛苦。

许多文化都有宗教生活内的神秘主义(希腊语 *myein*:闭上眼睛和双唇;*mystika*:神秘学说)的实践。普遍的理解是,这个词是指不可认识的上帝的"秘密"(奥秘);而冥想神秘主义探寻的是与上帝合一的直接体验(拉丁语 unio mystica:神秘的联合,神灵附体)。神秘主义进行的方式可以是感官上的、感情上的或者理智上的、思辨上的。克莱沃的伯纳德代表的是非理智的神秘主义,而倘若埃克哈特大师归类于神秘主义,那他就是思辨式的神秘主义的杰出代表人物。对特殊体验和冥想神秘主义持怀疑态度的埃克哈特探寻如何以理智的方式接近上帝,因为(认识着的)灵魂就其本质来讲是以认识上帝为目的的。

按照中世纪中期的普遍学说,(完满的)认识(拉丁语 intellegere)与(完满的)存在(拉丁语 esse)同时存在于上帝那里。埃克哈特的观点则不尽相同,他认为认识比存在更加基础。即使在上帝那里,他的理智也是他的存在的基础。由于上帝的理智,上帝是他所是:"不是因为他是上帝,他才认识,而是因为他认识,他才是上帝。"根据《约翰福音》的序言,上帝的话语在最开始就存在。在上帝的话语中,他认识到不仅自己还包括一切都是受造物和可创造物,并在这样的认识中获得了存在。这种"理智化"加强了理性和哲学的独立自主,因为不仅上帝,还有人的灵魂,都只是由于认识而存在的,所以人会自然而然地走向神学问题。另一方面,埃克哈特同意迈蒙尼德的观点,在圣经中找到了"开启形而上学、自然科学和伦理学的钥匙"。

① 指当时科隆大主教指控埃克哈特大师为异端一事。——译者注

埃克哈特主张提升人的等级，甚至拒绝称上帝为“主”，而且把一切等级关系都相对化。上帝——他这样布道——既没有从亚当的脑袋中也没有从亚当的脚里面创造出女人，因为他想要每一个正义的灵魂都和上帝一样。埃克哈特钟爱修辞上的夸张和尖锐的思辨。虽然他有一些说法被评价为“放肆”，有的甚至被说成是异端，但是他的思想受到了像亨利希·苏索(Heinrich Seuse，1295~1366年)和约翰·陶勒(Johannes Tauler，1300~1361年)这样的著名弟子的支持，对中世纪晚期和近代早期精神性产生了重大的影响。不过当陶勒在探寻“灵魂引导”也就是对个人的生活帮助的时候，埃克哈特却在钻研激进思想。

## 政治哲学

中世纪，政治哲学受到了几个世纪的冷遇。当日尔曼人在引入传统法如“萨克森之镜”的时候，虽然圣经传达了生活实践的福音，但神学主要研究的是逻辑学、认识论和本体论或形而上学，所以哲学只有这几个领域繁荣兴旺。在伦理学方面，人们把注意力更多地集中到了对人的自由和上帝的神意之间的关系的思辨性追问上。就算是奥古斯丁的《上帝之城》阐述的神圣耶路撒冷的理论，也鲜有追随者。就像古希腊和古典晚期一样，新的政治秩序——这次是封建制度和神圣罗马帝国——也没有形成国家哲学。“国际”方面比如与基督教(拜占庭)和伊斯兰教邻国之间的关系也同样鲜有进展。

较晚形成的政治理论倾向于统治“人性化”和“道德化”。因为它在政治制度伦理学里体现出的道德兴趣比所谓的资治之鉴里对统治者个人的告诫所体现出的要小，后者有萨利兹伯里的约翰(Johannes von Salisbury)的《论政府原理》(*Policraticus*，1159年)。这部作品影响很大，它批判了宫廷生活，提出了器官学的国家观①，并且尖锐批判了僭主政治。

在这一政治制度哲学最终形成之前，发生了结构转型，尤其是世俗统治和基督教统治发展成了各自独立的组织。随后，教皇和世俗势力之间发生对立，这种对立开始于公元9世纪的授职权之争。其焦点是，(德意志、法兰西和英格兰)统治者是否允许任命主教和修道院院长。令人吃惊的是，根本性变化并没有带来政治上的革新，而是带来了理智上的创新。

13世纪中叶之后，拉丁化中世纪的人们能学习到亚里士多德的《政治学》。凭借其政治人类学、不同宪法及其维护和瓦解的理论以及理想国家的构想，该书使得一种抽象的且同时富含经验的高水平的政治哲学得以可能。这里面当然也带有挑战，因为政治哲学没有神学，没有重要的形而上学也能过得去。亚里士多德没有涉及的是有关教会和国家关系的政治现实

① 把国家看成一个身体，统治者是头，各省首领和法官是眼睛、耳、嘴，博学的教士是灵魂，农民是双腿。

问题,即教会势力(拉丁语 sacerdotium)和世俗势力(拉丁语 imperium/帝或 regnum/王)之间的纷争。

很快,自 13 世纪末期开始,以亚里士多德为基础的"政治学"便被永久地纳入了大学的教学规划当中。此外还产生了一批最重要的著作,它们针对的不是学生,而是诸侯和教皇,有的也反对教皇。与此同时还出现了一些与神职人员相竞争的"俗众",他们是非神学学院的成员。在政治思想"现代化"的这三个阶段中,只有代表第一个阶段的托马斯是神职人员,第二和第三阶段的代表人物但丁和马西利乌斯都是博学的"俗众"。

基督教中世纪最重要的法学文献格兰西之《教会法汇要》(1140 年)区分了两种法——上帝法和人法,前者生来就有效,后者虽然是可以被制定的,但归根结底是根据传统习俗和需要制定的。通过引证亚里士多德有关人的政治本性的命题,托马斯与这种传统决裂,他代表的是某种法律实证主义:统治者有权颁布法律并根据不同情况修改法律。鉴于(长期作为自由主管方的)教皇与罗马皇帝以及教皇与法国国王之间的权力斗争,托马斯虽然认可教皇享有处理那些对于人的超自然使命比较重要的世俗事件的权力,但他既没有把国家权威剥离于教会权威之外(《论统治》(*De regno*),1265/1266 年),也不认可教皇享有废黜统治者甚至是暴君的权力。

但丁和马西利乌斯比托马斯更坚决地抵制教皇对世俗统治提出的所有要求。奥卡姆也同意这一点。托马斯认为世俗统治对公民的道德生活还负有一定的责任,但丁和马西利乌斯则免除了世俗统治的这一责任。

托马斯的一个弟子,哲学家和神学家埃吉狄厄斯(Aegidius von Rom,1243~1316 年)在与罗马皇帝进行的权力斗争中完全站到了教皇这一边。他在《论教会或教皇权力》(1302 年)中解释道:就像只有上帝一个造物主一样,世间也只有一个权力的合法载体,即教会。教会的首领——教皇——有权拥有"两把剑":教会权力之剑和世俗权力之剑。为了不让自己被管理世俗财产所束缚,教皇授权给一个国王,如果他掌权不善,教皇也可以再次将他罢免。这样,教会权力是高于世俗权力之上的,甚而只对上帝负责。

**但丁**(Dante Alighieri)　教皇博尼法斯八世在教皇训谕(一圣教谕,1302 年)中利用了埃吉狄厄斯的学说,而诗人(《神曲》)、思想家、政治哲学家但丁(1265~1321 年)却反对他的学说。但丁的《论君主制》(1310 年前后)是一部重要的政治著作。该书于亨利七世上台后写成,据说是为了反驳教皇的世俗权力要求,强化君主权力。为了达到这个目的,但丁对政治统治进行了颇具"现代"意味的辩护。

但丁认为,人类的幸福只能在世界政治社会——世界帝国——中实现,政治努力也只能担负起获得"世俗"幸福——和平、正义和自由——的责任,这一看法是颇有远见的。他认为君主制具有毫无疑问的优先地位,罗马人民,新近还有基督教皇帝——据说是向来——应当

享有世界帝国的权力，这与传统观点是相悖的［早在两年以前，在哲学知识百科全书《筵席》（但丁在该书中将伦理学和政治学称作"女王"）的第四篇中，但丁就解释过，世界君主制是实现人类幸福必不可少的，只主管普遍和平而不主管哲学的皇帝则应该得到相应的世界统治权］。可是世界上的不同国家看起来并不是权利平等，罗马人的"帝国主义"统治要求反而扩展到了整个人类，世界帝国也没有按照罗马"共和国"的典范建立起来。但丁支持的不是世界共和国，而是世界君主制，不过当然是按国家分等级的。因为通常的君主——国王——作为臣民和掌管一切的"世界皇帝"之间的中间等级一直保留。



**天才之子但丁**

但丁是中世纪后期最重要的诗人，在他看来，在基督教未涉及的问题上，亚里士多德堪称最终的权威。

正如托马斯已经提过的那样，但丁也没有把皇帝的权威归因于教皇，而是直接归因于上帝。但丁当然没有否定教皇的全部权力，反而强调了托马斯有关两个同等级权力的思想，即"两把剑"：因为人的本性是复合而成的，所以需要两支独立的力量。追求世俗乐园的、肉体的、短暂的本性由世俗统治者负责，而追求神圣天堂的、精神的、永恒的本性则由启示录及其在尘世间的代理人教皇负责。在奥古斯丁以未来的天国的名义用末世论贬低了世俗政治的价值九百年之后，世俗政治终于在托马斯进而在但丁这里收回了它的自主权和特权，重获其内在价值。

但丁使前苏格拉底时代的德谟克利特和斯多噶派的第欧根尼与芝诺的世界主义重新获得了力量。这典型的不是神学家，而是教外哲学家所为，其真正的普遍的法秩序和国家秩序不仅受到了基督教徒还有穆斯林、犹太人，甚至是基督教、伊斯兰教和犹太教以外的异教徒的关注。尽管如此，但丁的世界君主制在基督教界的边缘站住了脚。对于其国家理论的普遍施行，但丁没有提出政治上的论证，而是受到阿维洛伊的影响提出了认识论方面的论证：理性的完全实现不是就个人而是就人之族类而言是可能的。

**帕多瓦的马西利乌斯**(Marsilius von Padua)　广义上的第一个现代国家理论，以及像"政治上的奥古斯丁主义"一样对尘世不感兴趣的基督教国家学说的最终废除，不是在近代而是

在14世纪早期,在医生、法学家帕多瓦的马西利乌斯(1275/1280~1342年)的作品中提出来的。这部著作的标题《和平的保卫者》(1324年)让人想起耶稣基督的一个别称:救世主。

这部作品虽然是在中世纪晚期的历史情境下产生的,但却包含了六种指向未来的思想。

(1) 马西利乌斯向亚里士多德复归,完全放弃了启示录和神学。托马斯早就认为一个国家的主要任务在于和平,而在马西利乌斯这里却变成了一项只在俗世内部解除和创建的任务,这一任务由于受到教皇的干涉而面临危险。

(2) 人民主权原则和共和主义的思想猛烈批判了教皇的权力要求:因为全体人民不仅在理智上而且在情感上是胜过其各部分的,因为个人的自由需要自我立法,因为人们只服从自由选择的法律,又因为涉及所有人的事情也必须得到所有人的同意,至少出于这四个原因,只有全体公民有权颁布强制性法律。因此这种强制授权完全取决于那些当然不是直接而是作为代表执行授权的相关人员本身;他们把立法权授予"主要部分"(拉丁语 pars principans)。马西利乌斯有些过于乐观地相信,人民或大多数人民只会发布有利于大家的法律,因为没有人会有意伤害自己。此外,他还要求教会也实行共和主义。

(3) 甚至管辖彼岸生活的宗教准则也只能从世俗权力转变为有效的法律,并通过强制力执行。马西利乌斯本来就是一个阿维洛伊主义者,反对未来生活或宗教准则要经过证明这种观点。

(4) 他区分了三种国家职权,其中司法权从属于执行权,执行权又从属于立法权。

(5) 马西利乌斯完全承认存在一个自然法。然而本义上的法律不是从自然法中推导出来的,而是源出于国家的立法者。

(6) 按照马西利乌斯的看法,社会的产生同样是针对个人的无助和不足而采取的"正当防卫":个人需要法律来保证其可以生活下去。然而,马西利乌斯对全球统治持怀疑态度,其中有一个原因是因为他怀疑理性成为普遍认识的能力。

**推荐读物:**要了解基督教亚里士多德主义,可以从托马斯的《神学大全》中"五条途径"(第1部分,第2个问题,第3条)入手,继而学习他对认识论(第1部分,第84~88个问题)以及对行为习俗(第1、2部分,第18~21个问题)的论述。奥卡姆的《逻辑大全》①的部分片断(例如I—1到I—5),埃克哈特的《论贵人》或《论属神的安慰》②,但丁的《论君主制》都值得一读。马西利乌斯创作的《和平的保卫者》③可以看一看卷1的第1~5章。

---

① 中译本见奥卡姆《逻辑大全》,王路译,商务印书馆,2006年。——译者注

② 中译本见埃克哈特《埃克哈特大师文集》,荣震华译,商务印书馆,2003年。——译者注

③ 中译本见马西利乌斯《和平的保卫者:小卷》,殷冬水等译,吉林人民出版社,2004年。——译者注

# 第8章

# 文艺复兴与人文主义

## 早期

14世纪上半叶直至16世纪末期，从中世纪向近代过渡的这段时期——并非毫无保留地——叫做文艺复兴时期(Renaissance),复兴即复活再生。它的主要思想是主张恢复古代的教育理念,将教育重新导向自由的人性。人们通过从当前占统治地位的各种力量——教会、封建社会及其等级制度、大学和僧侣苦行——当中解放出来,以此想要回归到人的“源初”形象,人的这种形象可以在诸如古罗马的文学和雕刻作品中看到。洛伦佐·瓦拉(Lorenzo Valla)为快乐这一概念(见《论快乐》,*De Voluptate*,1431年)正名,皮科·德拉·米兰多拉(Giovanni Pico della Mirandola)的演讲《论人的尊严》(*De hominis dignitate*,1486年)称赞此概念是“一个伟大的奇迹”。由于他们的教育理念,文艺复兴时期也成了一位全能天才(拉丁语 unmo universale)列奥纳多·达·芬奇(Leonardo da Vinci,1452~1519年)的时代。

文艺复兴运动从意大利兴起，遍及整个欧洲，不仅将哲学从教会的枷锁中解放，还使其从创造性丧失殆尽的大学中脱离。信徒和异教徒以及神职人员和俗众之间的对立转变为受过教育者和未受教育者之间的对抗。思维僵化的(晚期)经院哲学这时让位于符合世道常情的思想；像帕多瓦、佛罗伦萨、伦敦这样的城市变得比巴黎和牛津更为重要。虽然这场运动在诸侯以及教皇的宫廷里进行着，但它受到城市贵族的支持，尤其是资产阶级的拥护，其中的领军人物有诗人彼特拉克(1304~1374年)和薄伽丘(Boccaccio，1313~1375年)、大臣萨留塔蒂(Salutati，1331~1406年)和列奥纳多·布鲁尼(Leonardo Bruni，1369~1444年)。古滕贝格发明的印刷术[①]更是极大地扩展了文艺复兴的影响力。

文艺复兴中的文学-哲学思想部分又叫做人文主义(Humanismus)，因为它推崇"人性"(拉丁语 humanitas)方面的研究：修辞学、诗学、历史、道德哲学和政治学。这些等级比较低的自由艺术研究进一步发展，成为直到今天英语仍称作"humanities"的人文科学。人文学者在拉丁语的影响下为将日常用语改造得适合于科学散文作出了贡献。同时，他们的研究对象日益分裂成两大文化领域：一方面是语言、文学和历史，另一方面是数学、自然科学和医学。纵然，"真正的"人文学者都想在双方面有所建树，但一位重要的人文学者弗朗西斯克·彼特拉克(Francesco Petrarca)针对"自然科学研究者的傲慢"提出，"敬神的哲学"(拉丁语 pia philosophia)不同于自然科学研究，它带领人类认识到他们自身的真理。

1341年在罗马，彼特拉克成功地成为那个时代的第一位"桂冠诗人"(拉丁语 poeta laureatus)。在其信件和文章中，彼特拉克遵循了西塞罗、塞涅卡以及柏拉图主义者和真正的教父奥古斯丁的思想。作品《论治疗幸福与不幸的药剂》(1354~1366年)是这位早期人文主义者在道德哲学领域的主要著作，它阐明了一个理想的人是完全遵循自己的理性的。该著作还在心灵宁静的斯多噶思想中增添了人对上帝的基督教信仰责任和当时典型的个人的"懒惰"世界经验，即伴随着人间痛苦与厌世感产生的空洞与忧郁感，它与文艺复兴时期乐观又充满活力的时代气息存在显著的差别。

在一段时期里，两个相互攻击的学院十分引人注目：帕多瓦学院自13世纪末起对近代自然科学的形成特别是其经验的方法产生了决定性的影响。该学院的科学理论受到了亚里士多德的影响，但反常地起到了将自然科学从哲学中解放出来的作用。在帕多瓦，没有人比伽利略的教学更谦卑谨慎，他此前曾在比萨师从亚里士多德主义者学习。帕多瓦学院的竞争者是按照柏拉图学园的典范由科西莫·德·美第奇(Cosimo de'Medici)建立起来的佛罗伦萨学院(1459~1522年)，它为"新科学"做好了准备，如皮科·德拉·米兰多拉(1463~1494年)就在他的作品中揭去了这个世界神性的面具。上帝不会进入到世界里面来施展他的影响力，他只是

① 1450年，德国人约翰·古滕贝格(Johannes Gutenberg)发明了铅活字印刷术。——译者注



世界的设计师，这种观点最终解放了自然以及对自然的研究，这种彻底的解放就连大阿尔伯特和托马斯·阿奎那都没有想到。

## 库萨的尼古拉①

这位划时代的杰出思想家是一位人文主义学者，却批判修辞学；他是一位神学家和教会政治家，却与洛伦佐·瓦拉一同认为“君士坦丁大帝的赠赐”（君士坦丁大帝将罗马以及西部各省的统治权赠与罗马教皇）是伪造的；他身为哲学家和帕多瓦学院辩论法的专家，却宁愿研讨传统的神、人和世界的话题。这个人就是库萨的尼古拉（1401~1464年）。哲学家、神学家和法学家尼古拉很可能也从事过数学方面的研究，他批评当时的经院哲学既没有救人病痛也没有实现宗教和平。他还认为，经院哲学对数学之于认识自然的意义判断错误，不知道人是万物的尺度，虽然人在其理智的帮助下将一切事物转换成了概念上的存在，并以此表明自己是“第二位上帝”。

作为哲学家，尼古拉首先感兴趣的是一种基本体验：有限与无限相遇。这构成了丰富的形而上学的核心部分。因为受亚里士多德影响的经院哲学以言说有限的方式来言说无限，所以尼古拉和大多数文艺复兴哲学家一样偏爱基督教的新柏拉图主义。虽然他是一位高阶层的学者，此外还是红衣主教和有侯爵封号的主教，但他在一部纯理论对话三部曲里宁可向门外汉们（拉丁语 idiota）说：“智慧在街道上呼喊”（参见《所罗门箴言》1，20）。模仿柏拉图对话创作的这三部对话“（上帝的）智慧门外汉”、“（人的）精神门外汉”、“（数学化的认识自然的）测量探索方法门外汉”（*Idiota de sapientia*，*Idiota de mente*，*Idiota de staticis experimentis*，1450年），构成了尼古拉的知识百科全书，其主题是：上帝、人和世界。另两部主要作品《论有学识的无知》（*De docta ignorantia*，1440年）和《论猜测》（*De coniecturis*，1440~1444年）通过标题已经显示出了他对传统哲学的不信任。作品不是为单纯的无知鼓掌，却可能代表了与过于丰富的经院哲学知识相对立的苏格拉底式和奥古斯丁式的“无知之知”的思想，这就是对无知的程度、范围和原因的认识。尼古拉洞察到理性认识的界限，人可能通过越过这些界限“靠对上帝的认识来变得有知，并用这种超自然的知识来粉饰和美化我们的无知”。

尼古拉从本质上批判了经院哲学的逻辑-理性认识，甚至否定了矛盾原则的普遍适用性。根据对话《论信仰和平》（*De pace fidei*，1453年），人天生具有的理智足够用来指导人在这个世界上的行为。在思考“绝对”的时候，自然会触及界限的问题。非必然和有限这种一般认

---

① Nikolaus von Kues，德国神学家和哲学家，受埃克哈特大师和奥卡姆的唯名论影响，其思想基本上还处于基督教的新柏拉图主义传统之内。——译者注

识领域总是有一个或大或小的范围,相对而言,上帝这一无限的统一则不可以用简单的外推法,即将其作为一切现实的极大与最佳来思考。与经院哲学不同,在这里人们必须抛开有限/无限、内在/超验这些对立面,从而达到对立统一(拉丁语 coincidentia oppositorum)的层面,在此层面上,上帝由“不可理解”变成“可理解”。正是在这种“对立面的统一”中,矛盾原则失去了它的权能。

中世纪时,人们使用磨光了的绿玉石来当眼镜[①]。在尼古拉的论著《论绿玉石》(1458 年)中,眼镜象征着洞察力和上帝的智慧。在眼镜中就进行着著名的“对立面的统一”:“当理性的双眼非常合适地戴上一副同时具备极大和极小形式的符合理性的眼镜时,通过眼镜的中介作用,就可以触及一切事物不可分割的起源(这里指上帝)。”尼古拉在这篇文章中深入探讨了柏拉图、亚里士多德、阿维森纳和大阿尔伯特的思想,但是认为“他们全部”都“缺少一副眼镜”,除了同样传授上帝的对立统一学说的新柏拉图主义者伪狄奥尼修斯(Dionysios Areopagita,公元 5 世纪)。尼古拉的原初否定神学影响了诸如布鲁诺、帕斯卡、谢林这些思想家以及黑格尔的辩证法。

**伊拉斯谟**(Erasmus von Rotterdam,1469~1536 年)　这位语文学家、道德哲学家、宗教以及政论家是阿尔卑斯山脉以北最重要的人文主义者,是那个时代的主要学者。为了重新弘扬基督教文化,他首次用希腊语恢复了圣经新约全书的原貌。在哲学方面的贡献,伊拉斯谟的人格魅力要远远超过某一理论的提出:他是一位完全不拘一格的思想家,作为最早的“文人”(拉丁语 homme de lettres)针对各种现实问题发表了个人的独到见解。讽刺文学作品《愚人颂》(*Morias enkomion*,1511 年)在标题中影射了作者的朋友托马斯·莫尔(Thomas Morus),不仅当众羞辱了主要是神学家和僧侣们所谓的智慧,还颂扬了名副其实的世俗的智慧,要求人们去过基督教式的生活。

最晚在伊拉斯谟与马丁·路德(Martin Luther,1483~1546 年)争论有关意志自由的问题时,从前向来关系密切的人文主义与宗教改革分道扬镳。针对路德明确否定自由意志的观点,伊拉斯谟指出了圣经中相关说法的晦暗性,提出了这个问题几乎不可解决的复杂性。伊拉斯谟个人更倾向于这样一种假设,自由意志虽被原罪削弱,但自耶稣基督的救赎以来又重新复苏。他完成的君主行为规范《基督教君主的教育》(1516 年)体现了一系列先进的思想,例如计划成立国际联盟,反对民族主义和战争,设想了世界公民的完美典型(因为“这个世界的确是我们大家共同的祖国”),以及要求建立一个国际性的法庭以解决国际纠纷。

---

① 从此眼镜在德语中就叫“Brille”,发音似绿玉石“Beryll”。——译者注

# 布鲁诺

慢慢地，文艺复兴和人文主义逐渐接受了直溯前苏格拉底时期思想的自然思辨。科西莫·德·美第奇在他的“学院”里聚集了一批思想家，自然思辨在他们这里慢慢变成了一种不再是理性而是“空想”的世界观。其中特别突出的一位思想家虽然熟识经院哲学传统，却深受新柏拉图主义和“神圣的库萨”的影响，这位来自那不勒斯的讽刺者不仅才智过人而且具怀疑精神，此人就是后来以精神自由的殉难者而闻名的乔尔丹诺·布鲁诺（Giordano Bruno，1548~1600 年）。当然，布鲁诺并不是因为热衷于新的哥白尼的世界观而被活活烧死，而是因为他否定了上帝道成肉身（基督降入尘世）这一说法。很早的时候，布鲁诺就被开始怀疑是异端分子，他游历了大半个欧洲，过着居无定所的生活，曾经浪迹于日内瓦、图卢兹、巴黎、牛津和伦敦，还有布拉格、图宾根、维滕贝格等地。最后，布鲁诺在罗马经历了长时间的审判后以异教徒的罪名被处以火刑。

布鲁诺早在伽利略之前就表明了自己支持哥白尼（Nikolaus Kopernikus，1473~1543 年）的世界观，并有意识地将其发展为动态的全体–太一哲学，而且还影响了莱布尼茨。他用自然之无限的概念代替了库萨的尼古拉的上帝之无限。在一个拥有无限多太阳系的无限的宇宙空间里，各星体就像七大行星围绕太阳运转一样在各自的轨道上运行着。无处是边界，到处是中心。这种运动可以通过柏拉图对话《蒂迈欧篇》中的假说得到解释，这种假说认为各星体和所有自然物体一样按照内在运动法则来说都是有灵魂的。据此，星体的运动就不是由于外部原因引起的，而是一种自行运动的方式。无限之宇宙受上帝的全能和宇宙灵魂所支配，并最终与上帝自身一致，是唯一的一个实体，一切通常之物只不过是其偶然的属性。

布鲁诺认为人是宇宙的对立面，并接受了当时的微观宇宙–宏观宇宙的思想：相对于宏观宇宙这个大秩序来说，人表现了微观宇宙这个小秩序、小世界，它和大宇宙一样是无限的，并经历着上帝的在场。这个微观宇宙有一个美德与恶习的“天”，这些美德与恶习会影响灵魂。布鲁诺提出，用从在自己的微观宇宙中对上帝本质的认识中所获得的道德品行，来取代虔诚的“驴子们”的他律的、从外部进行规范的宗教。

**米歇尔·德·蒙田**（Michel de Montaigne，1533~1592 年）　在文艺复兴接近末期的时候受到了古典怀疑主义的启发。他的《随笔》（又译《尝试集》）充满了讽刺和游戏的意味，文字上经过了很好的润色，这篇作品引导了欧洲道德学的发展，这是一种描述“道德习俗”即实际风俗习惯，但并未对道德作出规定的伦理学。虽然蒙田的道德学针对的是一个人是怎样的，而不是一个人应该怎样，但无疑仍给出了道德批判：“那些我们所谓的自然产生的良心戒律其实是由习惯产生的，因为每个人都在内心里坚守那些他们周围所接受和认可的观点和习

俗，任何人既不能远离这些风俗习惯而不受良心的苛责，也不能仍然坚守却不赞同这些习俗。"蒙田的批判还延伸到了动物保护的领域："我们人类应该对一切容易受到感染的生物表现出我们的正义、宽容和慈爱。在它们和我们之间存在某种'联欢'，某种相互的义务和责任。"

# 政治哲学

这个时期的哲学家们并没有封闭在自己的研究室和图书馆里，他们中有些人甚至以政治家和政治理论家的身份影响着世事。此外，这时期还有三部基本迥异的进步作品。政治哲学首先以无情剖析"现实政治"的形式出现，代表作是马基雅维里（1469~1527 年）的《君主论》，其次是理想国家的构想，如莫尔的《乌托邦》所呈现的典范（在伊拉斯谟的政治哲学中也有少许体现），再次是西班牙晚期经院哲学（维多利亚和苏阿瑞兹）和巴洛克（晚期）人文主义产生的国际法：格劳秀斯的三卷本《战争与和平法》（1625 年）。

**弗朗西斯科·德·维多利亚**（Francisco de Vitoria，1492~1546 年） 受中美和南美殖民化的影响，神学家和法哲学家们开始追问西班牙人相对于印第安人的可能的合法头衔。在他的演讲《论不久前发现的印第安人以及西班牙人对野蛮人战争的权利》（1539 年）中，维多利亚探讨了一部真正的国际法的基本条款，世界公民的斯多噶思想通过这些条款以法律的形式确定下来。维多利亚坚决反对一个帝王或一个教皇的对所有土地的所谓宗主权，取而代之的应该是在社会和团体的自然权利意义上的世界公民的权利。具体说来它包括四项基本权利：（1）移居国内和国外权；（2）定居权；（3）入籍权；（4）贸易权。维多利亚很尊重印第安人的文化，认为这种文化是合乎理性的；与亚里士多德相反，他认为没有人天生就是奴隶。

**尼科洛·马基雅维里**（Niccoló Machiavelli，1469~1527 年） 政治官僚、政治理论家，研究其家乡佛罗伦萨的历史学家，创作了几部喜剧作品，生活在意大利尤其是其中部城市佛罗伦萨遭遇政治纷乱的时代。在流放期间，他不仅写了一部奠定其声誉基础的急就短篇——《君主论》（*Il Principe*，1532 年印刷），还著述了关于李维《罗马史》前十卷的《李维史论》（*Discorsi*，即《论蒂托·李维的最初十年》，1513~1519 年）。马基雅维里因此还被卢梭评价为人文主义的共和主义者。这两部政治著作论述的都是同一个基本问题，即人们怎样才能在一个敌对的政治环境下获取成功，掌控权力。《君主论》探讨了单个统治者（君主）及其国家自我保全的原则，而《李维史论》则（以评论李维叙述的古罗马早期历史的形式）支持共和主义秩序：早期的罗马（贵族）共和国被看做是在佛罗伦萨建立共和国的样板。马基雅维里推荐了三种保全共

和国的方式:努力发挥宗教的作用,维持公民的道德品行,通过回归起点的方式来定期改革共和国。同时,他还规定了共和国家的三大目标:公民自由(意大利语 libertà)、强大(意大利语 grandezza)和公共福利(意大利语 bene commune)。

马基雅维里的政治理论具备那个变革的时代的显著特征。古代和中世纪思想的逐渐没落混合着近代思想的强音雄乐;中世纪悲观主义的人物形象结合了实用主义的思想和政治技巧。按照其哲学对手的说法,马基雅维里为从那时起就众所周知的"马基雅维里主义"进行了辩护,它代表那种摆脱了一切道德约束的肆无忌惮的强权政治,弗里德里希大帝还撰写了《反马基雅维里》(1740 年)来反对这种强权政治。事实上,马基雅维里的《君主论》提出了与道德无关的政治规则,但只是在暂时的非道德的意义上的。这些规则只在两种情况下有效:一种是在非经验获得的人类学基础上的假设下,认为人道德恶劣——"忘恩负义、变化无常、喜好说谎、假仁假义和贪得无厌";另一种是在经验获得的但并不必然始终适用的假设下,认为对此"人的武器"即法律无能为力。只有在法律的权力不够用的时候,人们才可以动用"野兽的力量",将狮子的力量与狐狸的诡计结合起来,也就是说用残酷来代替温和,宁可食言而不遵守诺言。

《君主论》论述的是一位统治者在真正——马基雅维里的意思是始终——最糟糕的情况下如何仍然能够较好地履行职权。其目的是违背道德的,却仍然打着合乎道义的旗号:保护国家利益,使国家兴旺发达。统治者当然也可以追求个人利益:个人权力和荣誉。与亚里士多德对追求共同利益与统治者利益的宪法的区分不同,马基雅维里(完全不现实地)设想,这位统治者的利益始终与国家利益,并最终会与每个公民的个人利益相吻合。此外,马基雅维里完全没有将政治与道德分离开来,而是分析了二者在结构上包含的可能性:两种不同的道德,即国家利益和个人道德(坦诚、温和)的不同要求,是彼此矛盾的。只有在紧急状况下(这时自然无所顾忌),统治者才可以抛开个人道德,优先考虑国家利益这一"政治道德",为履行自己谋求国家利益、保障国家安全的职责,不惜付出任何代价。

因此,马基雅维里并非支持将政治从道德中释放出来的大解放,而仅仅是小小的解放,即将政治道德从个人道德的要求中解放。而且,这种解放只有在紧要关头如面对敌人而不得不食言的时候才适用。就此而言,个人道德也不是完全失效于政治,只不过更多时候是与政治相互作用的。马基雅维里认为,如果一位统治者出于个人道德本身的原因,在本可以预见到敌人会食言的情况下,仍把自己当做"战利品"交给食言于他的敌人,那么他就背弃了自己对国家的责任,这一看法并非毫无道理。

**托马斯·莫尔(Thomas Morus)** 人文主义者和政治学家托马斯·莫尔(Thomas More),拉丁名叫 Morus(1478~1535 年),他用"乌托邦"(意思是无处、子虚乌有之地)来命名一种新型的政治思想,并创作了相应的文学形式:关于一个拥有完美政治环境的小岛的游记。其著作《乌

托邦》(1516年)成了后来许多优秀作品的典范,其中包括康帕内拉(Campanella)的《太阳城》(1602年)、培根的《新大西岛》、哈林顿(Harrington)的《大洋国》以及施瓦本神学家安德里亚(Andreae)的《基督城》。

莫尔并没有陷入政治幻想的迷途,而是在《乌托邦》的开头部分就批判了英国当前的社会和政治弊端:频繁的战争、残酷的刑法、繁重的税负、(小)市民和农民阶层的贫困化以及日益上升的犯罪率。接着他勾画了一个不仅井然有序而且欣欣向荣的理想国,虽然借鉴了亚里士多德、伊壁鸠鲁尤其是柏拉图的一些思想,但总的来说这个构想是新颖的。比如,莫尔针对全体公民设定了一套在柏拉图看来只适用于政治官员的规章制度:

在"正义是严格的平等"这种理解的基础上,"乌托邦的国民"没有私人财产,不需要金钱。正因为如此,他们和谐地生活在一起,互相关心,为了共同利益而努力,没有穷人,更没有乞丐。莫尔因而先于马克思提出了有关无阶级社会的思想。在乌托邦里,人们进行农业生产,发展手工业;每一位公民都可以聆听公开演讲,接受教育,人们不了解古代科学,在音乐、辩证法和数学等领域的知识都相差无几。在宗教方面,人们相信普遍的人类理性,并保持着当时那个宗教战争的时代基本上缺乏的宗教宽容。他们的家庭按照族长制建立,公共权力机构严格由民主选举产生,法律既少且简。

莫尔在《乌托邦》里也提出了一个人事问题:哲学家是否应该支配政治。他还反驳了哲学在君主那里没有一席之地的观点。虽然莫尔拒绝那种"相信自己全都能到处适用的学院派哲学",但他继续阐释道:"然而还是存在另一种'更符合世事常情'的哲学,它知道自己的舞台在何处,适合这个舞台,并且在这出正在上演的剧目中技艺精湛、得体地饰演着自己的角色。"这位人文主义学者和受人民爱戴的法官先是进入下院工作,后来当上了内阁大臣,并作为首位教外人士接受了大法官的职务。最后他因为反对亨利八世的教会政策[①]而被送上断头台,成为文艺复兴思想家中的第一位殉难者。1935年,莫尔在罗马被追封为圣徒。

**推荐读物:** 作为对这段时期的介绍比较合适的作品有库萨的尼古拉的《论有学识的无知》[②]第一卷;布鲁诺的《灰堆上的华宴》,对话三和对话五;马基雅维里的《君主论》[③];托马斯·莫尔的《乌托邦》[④]第二卷;维多利亚的《印第安人》第一部第一章第三节。

---

① 主要指莫尔拒绝宣誓拥护亨利八世为英国国教领袖。——译者注
② 中译本见库萨的尼古拉《论有学识的无知》,尹大贻译,商务印书馆,1988年。——译者注
③ 中译本见尼科洛·马基雅维里《君主论》,潘汉典译,商务印书馆,1996年。——译者注
④ 中译本见托马斯·莫尔《乌托邦》,戴镏龄译,商务印书馆,1982年。——译者注

# 第 9 章

# 理性主义与经验主义

自 16、17 世纪之交以来，自然科学不断有新的发现，政治方面却充满不确定性因素（国内外战争不断），哲学家们此时正在寻找他们的“陆地”。因为他们有的在数学或几何学、有的在实事性认识方面找到了这片陆地，所以他们的探寻过程其实也体现了偏好理智或理性（拉丁语 ratio）的理性主义和偏好经验（希腊语 *empeiria*）的经验主义之间的争论。对这两方面都深有研究的人当然是没有的。理性主义者本身通常也是数学家（笛卡尔、莱布尼茨、帕斯卡），他们对方法上的严谨和证明比较感兴趣，认为清晰的理智比含糊不清、虚假的感觉更加可信。经验主义者则通常来自政治学[培根（Bacon）]或自然科学与医学[洛克（Locke）]领域，他们的兴趣在于发现世界，比较关注经验。

这场争论后来在不同方面得到了解决。培根主要关注的是研究理论和研究政治方面的问题，基础哲学即形而上学被剥夺了回答这些问题的权力。由于受到当时其他怀疑主义者的挑战，而且深受数学典范的影响，笛卡尔开始了向认识论和基础哲学的转向，而且试图将数学方法扩展到整个哲学和科学知识的范围中去。这是理性主义的第一个高潮时期，后继者对

此的反应各不相同：帕斯卡从内部批判了理性主义，斯宾诺莎和莱布尼茨则完善了理性主义，但提出了全新的思想主题。伽桑狄(Gassendi)、洛克和休谟从经验主义角度提出了相反的构思。

理性主义和经验主义两方面，都产生了普遍的统一科学的思想。两者的重要主题也是一样的，如认识和人的自由的问题，以及与此相关的有关上帝和不朽的灵魂的问题。这场不仅涉及方法也涉及内容的无休止的争论一直持续到启蒙运动时期。直到康德作出了富于创造性的调和，即他对可能性的考察和对纯粹理性的界定，这场争论才在一定时段内得到了公认的解决。

这个时代的大学始终还是学院派哲学的中心堡垒，"为了辩论和吹嘘而捏造一些东西，而不是用来寻求真理"(洛克语)，这个时期的伟大哲学家里面没有一位是大学教师。他们四处游历，与一些同道中人建立了私人书信联系。他们不是"坐在书斋里进一步发展"理论，他们所追求的不外乎"在自己身上或在世界这部大书中找得到的科学"(笛卡尔语)。最主要的三位思想家培根、笛卡尔和霍布斯都精通一种全新的修辞学，这种修辞学如晨曦一般预示着哲学、科学和社会的发展进入了一个新纪元，为这个时代自我认定为"近代"做出了贡献。然而，经院哲学的遗产，比如中世纪的共相问题争论，并没有完全被丢到一边。除此之外，就像在文艺复兴时期一样，人们受到了"古人智慧"的启示：古典怀疑主义(间接影响笛卡尔)、伊壁鸠鲁(影响伽桑狄)以及修昔底德(影响霍布斯)。



**弗朗西斯·培根**

培根当上了英国大法官。不过，他以哲学家和作家著称于世，而非因自己的法律和政治成就出名。

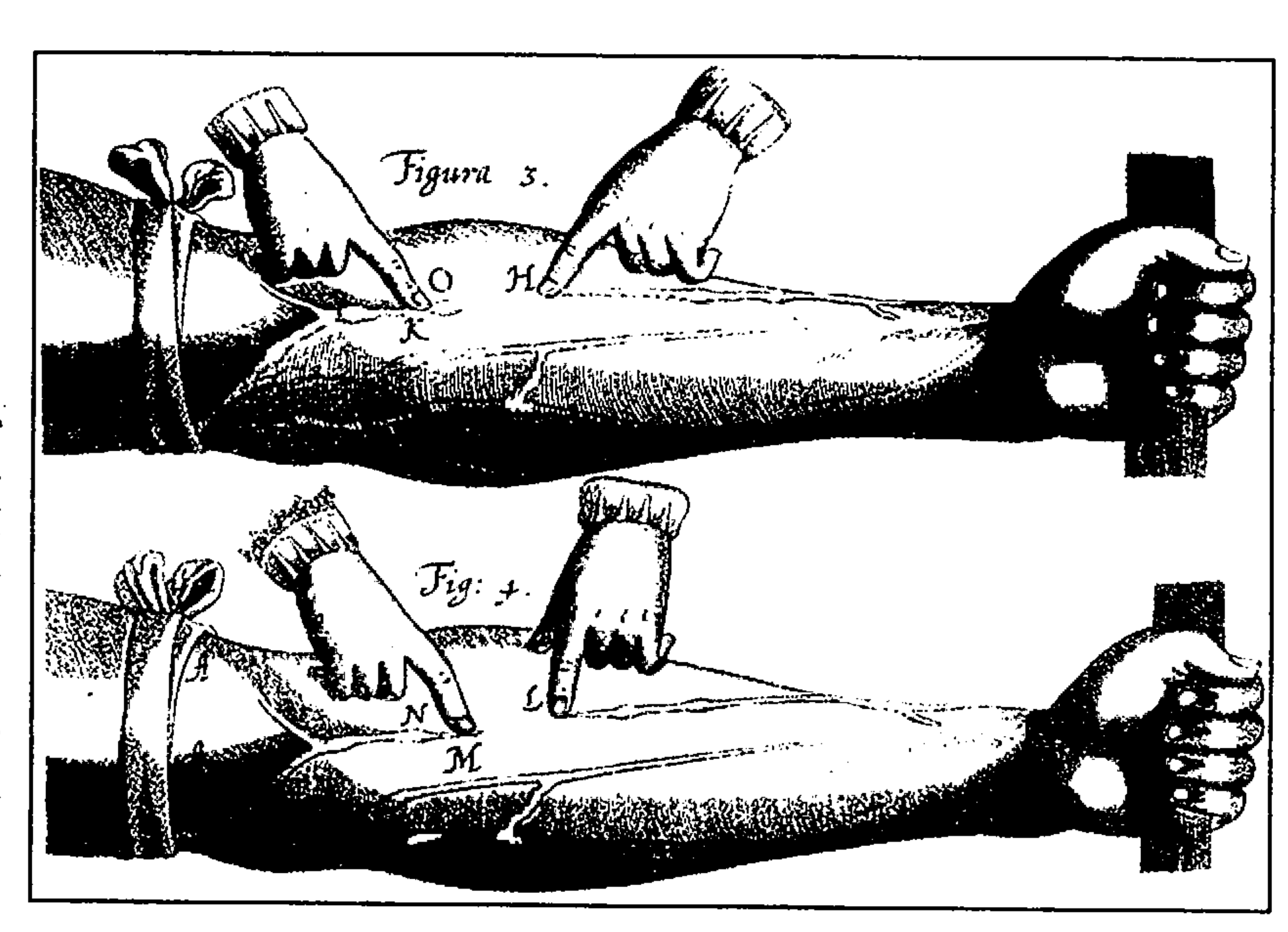
## 近代科学的先知：培根

开启这个时代新纪元的不是哲学家，不是自然研究者，而是一位法学家——当过短暂的大法官的弗朗西斯·培根(Francis Bacon，1561~1626年)。哲学没有将任何准确的概念和机敏的论证归功于他，自然研究史也没有因为某个新的方法或某个开创性的实验而留下他的名字。他对当时的自然研究状况几乎一无所知，甚至连正在开始的科学的数学化(伽利略、开普勒)这样重要的进展也不知晓。尽管他"像大

法官那样探讨哲学"[威廉·哈维(William Harvey),与培根同时代的自然研究者,血液循环的发现者],但还是成就了突破性的创新:他草拟了科学研究的纲领,完成了从大法官向新科学时代的先知的转变。这个纲领并非只是促成了最古老的英国科学院——英国皇家学会——的诞生(1660年),按照其(未完成的)代表作《伟大的复兴》(*Instauratio magna*,写作始于1605年)及该书最为人知的部分《新工具》(*Novum organum*,1620年)的标题,他的纲领肇始了一场彻底的改革,一场科学的革命。

培根熟悉人文主义者用绘画表达思想的能力。在其代表作扉页的铜版画上,一艘船穿过两岸耸立着"赫拉克勒斯石柱"①的直布罗陀海峡,满帆驶向无边大洋。这幅画上的题字说明了科学近代化的纲领:"许多东西即将启航,科学将会前途无量(拉丁语 Multi pertransibunt et augebitur scientia)"。驶入大洋的船是自由的好奇心的象征,它挣脱海峡的束缚,投身到无限求知欲的冒险之中。海峡两岸的石柱代表着两股相互冲突的思潮——理性主义和经验主义,而船航行在二者之间的折中之路上。如同航船需要设备和水手一样,近代科学研究也需要工具和许多研究者的合作;如同航船要克服海上的各种危险一样,科学研究也要克服自然加之于人的各种危险。与此同时,科学研究也可以自由地利用自然的力量——在画中是风力。

培根的科学革命集中体现在六个要素上:(1)处于中心的是发现的艺术。培根呼唤知识的进步即发明创造,以便"真理"能成为"时间的女儿",因为知识会不断增长。(2)因为培根相




**循环系统**

**血液循环的发现是培根的科学经验主义在医学领域所结出的最早成果之一。该图出自哈维的《动物心血运动研究》(1628年)一书,展示了静脉血管中的瓣膜。**

① 位于直布罗陀海峡尽头,在古希腊神话中为英雄赫拉克勒斯所立。——译者注

信自然研究而不是哲学，所以他剥夺了经院哲学权威以及过去一直作为科学女王的(基础)哲学的权力。在“新大西岛”的伟人祠中所立的，不是哲学家和神学家，而是发现者和发明者。(3) 为了获得进步，自然研究就不能再相信道听途说，而是必须——如培根的职业习惯那样——提供“合法的证据”(lawful evidence)。为了达此目的，就要进行可验证的实验。(4) 因此应该“拷问自然”，当然不是为了折磨它，而是为了让它说话。康德如此看待这里的革命：人们不再被动地观察自然，而是主动地研究自然，通过设想出准确的问题即假设，借助于干预的方法即实验，迫使自然给出答案。当然，“不服从自然，就不能征服自然”。(5) 最早试图通过折中的方式来调和理性主义和经验主义这两大相互冲突的思潮的，是培根而不是康德。这种折中保留二者的导向能力，但拒绝它们的排他性要求。培根反对经院哲学的理性主义，因为它从现实世界退隐到书房中，完全信赖对世界一无所知的理性。培根也反对经验主义，因为它没有作任何规划就通过实验来考察世界，以至于只得到一些稀奇古怪的结果。培根通过一幅妙图阐明了在理性主义和经验主义之间的方法论上的抉择，即经验和理性的紧密结合：经验主义者如蚂蚁，只是采集各种东西，而理性主义者如蜘蛛，只顾从自己那里抽丝结网，真正的自然研究者则取其折中，“如同蜜蜂那样，从田野和花园中的花朵上采集材料，但它随后以自身的能力将其消化”。(6) 培根把增进人类福祉的义务交给了知识的进步。亚里士多德的理论——知识够自己用即可——不再有用，取而代之的是人道主义研究肩负着的文明复兴的伟大希望，借助于科学来改善人类生活，消除各种弊病。基督教中世纪更重视“沉思的”科



**语言的力量**

人类主要依靠语言来进行交流。词语对不同的人意味着不同的事物，人类经常把语言和现实加以混淆(即培根所说的“市场假相”)。在骚动喧哗的政治领域，语言的混乱和欺骗性更大，埃格伯特·范·海姆斯凯尔克1637年的画作《牛津市政厅的选举》就是这种写照。

学——哲学和系统神学，而不那么基督教化的近代却有悖常理地把基督教的博爱理想提升为主导原则。培根的学者共和国寻求抵御疾病、瘟疫、饥荒和暴风雨的方法。

培根在两个领域内本身就是一名有所创新的研究者。按照他的方案，字母表可转换为一个仅由两个单元——a 和 b——组成的系统，这样他就率先提出了计算机语言（用 aaaaa 表示 A，用 aaaab 表示 B，用 aaaba 表示 C……用 babbb 表示 Z）。通过对理解上的一切错误的根源的阐述，通过对意识形态的根本性的批判，他为启蒙时代作出了准备。在培根看来，存在四种"假相"（希腊-拉丁语 Idole："幻象，偶像"）："种族"（指种属）假相是人的天性所致，例如感情的消极影响或感官的褊隘欠缺；"洞穴"假相由个体的特性（教育、习惯、境遇）所致；"市场"假相是由社会交往中的通常行为——尤其是语言——所致；"剧场"假相由"理论上的虚构和颠三倒四的证明方法"导致。和蒙田一样，培根也写了《随笔集》并大获成功，在他生前就已出了 13 版。

在游记小说《新大西岛》（1627 年）中，培根设计了一个拥有科学技术文明的乌托邦。在这个方外海岛的中心是一个学者共和国："所罗门宫"。按照圣经的典范，所罗门既是公正的国王又是自然研究者，其成员同时体现出科学和道德上的能力。这个宫殿也称为"六天工作日之所"。通过广泛的研究，它应该能模仿并且完成上帝所有的创造。为了达此目的，需要进行一切可能的实验：人们探索合成材料、肥料甚至是推进燃料，致力于食品研究、高温研究和流体研究，并试图进行海水淡化。人们发明机器人、自动装置和人工语言，在小动物实验室里饲养蚕和蜜蜂之类有用的动物。人们进行嫁接实验，甚至先行从事了遗传工程——当然只是在人类之下的范围内。值得注意的是不存在第七创造日，人们在成功完成了（后续）创造工作之后本来在这一天要安歇下来，心满意足地看着他们的作品。取而代之的是，无尽的求知欲与不可抑制的对力量的追求（"知识就是力量"）结合在一起，二者都永不停息。



**勒内·笛卡尔**

笛卡尔一生中有过几幅画像。这幅笛卡尔肖像是出生于比利时的艺术家弗朗斯·哈尔斯（约1580~1666年）画作的摹本，不过笛卡尔几乎肯定无疑地从未坐下来让哈尔斯画过像。

## 近代理性主义的奠基人：笛卡尔

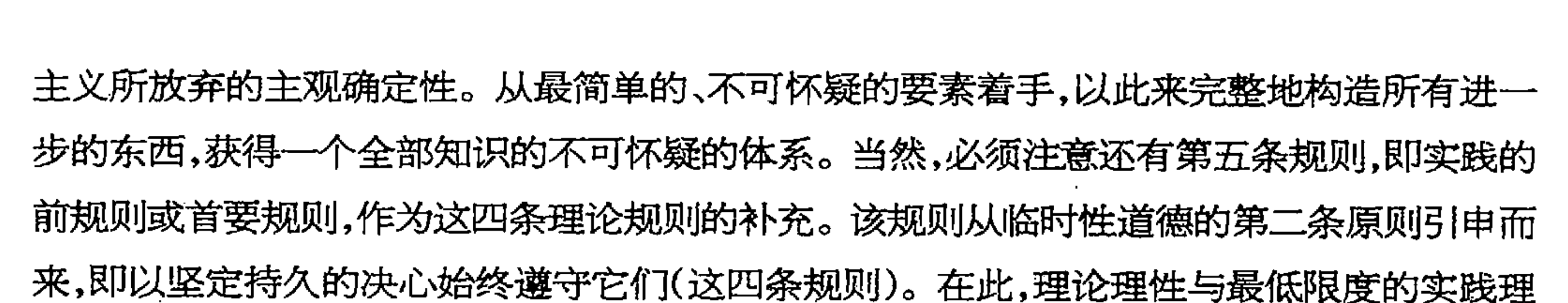
从事研究的先知和政治家培根之后，出现了把研究运用于实践的研究者勒内·笛卡尔（1596~1650 年）。尽管他是数学家、物理学家，并且首先是形而上

学家，但他接受了培根的人道主义科学理想，并且宣称，只有有助于"全体人类的公共福利"的见解才有出版价值——如同培根那样，笛卡尔也表现为一名"超越其时代的"（法语 avant la lettre）功利主义者。同样，他对科学进步也兴趣盎然。基于他的主要目的——无可怀疑的知识，他对"发现的历险"补充提出了严格科学性的要求，同时还拒绝剥夺形而上学的权力。通过深入分析既激进又彻底的怀疑主义这种败坏灵魂救赎以及实践的理论，笛卡尔试图将全部思想建立在一个不可动摇的基础上。三十年战争期间，他的论断"我思故我在"（拉丁语 cogito，ergo sum）得以完善。借此他成为近代第一位伟大的形而上学家，近代主体性哲学之父。

在哲学史进程中，数学屡屡占据了特殊地位。对柏拉图而言，数学构成了哲学、辩证法的必要的入门阶段。在伽利略看来，宇宙之书是"用数学语言写就的，其字母是三角形、圆形和其他几何图形"。笛卡尔不仅通过发明解析几何对数学作出了重要贡献，而且将其发展为方法论的典范，并且摒弃了培根对理性主义和经验主义的单方面结合，为近代理性主义奠定了基础。然而，尽管他偏爱理性主义的方式，但他仍然是经验主义者：光学方面，他通过用注满水的玻璃球做的实验，证明了他所参与发现的折射定律。而且他通常认为认识的进步取决于实验，而在实验方面经验具有颇为重要的分量，不过实验隶属于理性的推理。当然，有两个要素指示出了他的理性主义纲领的内部界限。一方面，笛卡尔知道政治领域没有精确的知识。另一方面，他仅仅阐释了临时性的道德，即以下三条原则：(1) 暂且服从祖国的法律和风俗习惯；(2) 坚守已作出的决定；(3) 比起改变命运和外部环境来，宁可尝试改变自己。道德理论即伦理学形成于完备的体系内，不过是在（以演绎方式生成的）物理学的一个分支内。

**普遍数学** 在笛卡尔那里还出现了近代早期的第二次希望，这次是在科学内部，希望出现囊括全部哲学和科学的统一科学。这门科学给感觉和实验经验留有余地，但却建立在方法的统一和单一性之上。从几何学获得的适用于所有学科的普遍方法满足四条简单规则："第一条（规则）是：决不把任何我没有清楚明白地（法语 évidemment）了解的东西当做真的加以接受，也就是说，小心地避免仓促轻率和偏见，只把那些我清晰明确地认为我根本不可能再怀疑的东西包括在我的判断之中。第二条（规则）是：把每一个我要考察的难题，尽可能分解成多个部分，而且有必要找到更好的解决方法。第三条（规则）是：这样来排列我的思想，以便我能从最简单（法语 les plus simples）、最容易理解的对象开始，如同拾级而上一样，逐步地上升到对最复杂的（法语 les plus composées）对象的认识，即便是那些相互之间并没有自然而然的先后次序的对象，我也为它们设定出次序。最后一条（规则）是：把一切情形都完整地列举出来，然后全面概览，以确信没有任何遗漏。"

第一条规则要求认识有一个极度小心谨慎的开始，第二条规则指定了分析或演绎的方法，第三条规则以综合或归纳的方式进行了补充，第四条规则提出了完整性和完备性的要求。在笛卡尔看来，这些规则完全具有培根所要求的创新能力。尤其是，它们达到了极端怀疑



主义所放弃的主观确定性。从最简单的、不可怀疑的要素着手，以此来完整地构造所有进一步的东西，获得一个全部知识的不可怀疑的体系。当然，必须注意还有第五条规则，即实践的前规则或首要规则，作为这四条理论规则的补充。该规则从临时性道德的第二条原则引申而来，即以坚定持久的决心始终遵守它们(这四条规则)。在此，理论理性与最低限度的实践理性——坚决果敢，坚持不懈，同时服从理论理性——联结在一起。

**“我怀疑，所以我存在。”**　为了满足第一条规则，获得自身清晰明白的(“自明的”)见解，笛卡尔进行了一项思维实验。该实验由这样一个问题引入：如果有个邪恶的精灵（拉丁语 genius malignus)不仅在感官上而且在数学上全在欺骗我，我何以不再怀疑？在古典时期，怀疑主义首先是一种生活方式，而对笛卡尔来说它是一个亟待解决的理论问题。在“方法论怀疑”的思维实验中，认识的(“理论的”)主体转向自身，发现自己是怀疑着的，因此是思维着的生物(拉丁语 res cogitans)。借助于此，笛卡尔的并非实践的或宗教的而是理论的著作《第一哲学沉思集》(1641 年)获得了成功，用怀疑主义者自己的论据反驳了怀疑主义者。怀疑一切者承认自己在怀疑，由此就获得了第一种必然的真：我的理智(拉丁语 mens)的“自身在场”，是使得全部认识得以可能的条件；全部外来认识的条件是思想的自身确定性，实存确定性就从属于这种自身确定性。此处包含的实存观点为胡塞尔[①]所采纳：在通向知识的道路上任何人都必须首先通向自身。因为权威是可能的代表，人们完全可以怀疑他们，所以全部认识的不可怀疑的基础不需要代表就可以被人们发现。就知识的进步而言，笛卡尔不信任单个的主体，而是如同培根那样，信任所有研究者的共同体，“大家一起能够比单枪匹马取得大得多的成就”。

笛卡尔肯定了本体论的上帝存在证明，并用观念-理论的上帝存在证明对其进行了补充。他从不完满的本质“人”具有完满本质的概念这种状况，推导出了这样的完满本质的实存。因为这种本质，即上帝，由于具有完满性而不是骗子，这就保证了虽然是主观的但却是清楚明白的认识的客观真实性。虽然以这种方法全部知识都可在神学上得到解释，但是上帝却在某个方面抽身而退了：他不会显现在任何他所建立的东西之中。真理的担保者居于幕后；实际上人自己断定了全部真理。

笛卡尔的同时代人梅森(Mersenne)和阿尔诺(Arnauld)批评笛卡尔的上帝存在证明有一个逻辑错误，即“笛卡尔循环”：该证明假定了最初的、直观的确定性，即完满本质的清楚明白的概念，即便这种确定性应该首先通过上帝存在证明得出。另一个对笛卡尔的批判针对的是二元论(Dualismus)：有广延的、物质性的身体(拉丁语“res extensa”)和无广延的、非物质性的心灵(拉丁语“res cogitans”)的截然二分。但是除了以上几个概念，笛卡尔甚至还认识到了第

---

① 20 世纪德国著名哲学家，现象学的奠基人。参见本书第 15 章。——译者注

三个概念：心灵与身体结合的概念，对此“仅仅通过思维能力只能得到模糊不清的认识”，但是“通过感官能够获得非常清晰的认识”。对笛卡尔的第三种批判质疑到底为什么数学和自然科学需要一个形而上学的基础。自此至康德即德国唯心主义，甚至到胡塞尔和萨特，在某种方式上到海德格尔，笛卡尔都受到高度评价，被认为是近代主体性哲学和理性哲学的奠基人。

在《哲学原理》(*Principia Philosophie*，1644 年)中，笛卡尔将全部哲学比作“一棵大树，它的根是形而上学，树干是物理学，树枝是所有其他的科学，其他所有科学又可以归结为三个主要分支，即医学、力学和伦理学”。虽然笛卡尔的理性主义自认为一种政治工具，应该服务于人类和平之普遍利益，因为“很明显、很确定的真理可以消除引起冲突的一切诱因，这样才称得上宽容与和睦”，但是笛卡尔在其体系中并没有为政治学留出单独的位置，法学、社会学、语言学、文学、音乐和艺术同样也鲜有一席之地。

在笛卡尔看来，人应该通过全面广泛的自然研究成为“自然的主人和拥有者”(法语 maîtres et possesseurs de la nature)。后来的批评者认为这是对自然进行剥削的要求。“Maître”在这里不是指以自然为奴仆的主人，而是指借助于独立自主的认识来利用自然力的“大师”。通过发明“无数的机械技术”，人们应该“能够轻而易举地享用土地上的果实和所有使生活舒适的东西”。在医学上，自然认识应该(几乎)能圆人们的长生不老之梦，“使人们免受身体和精神上的数不胜数的疾病之苦，甚至可能让人们永葆青春”。但笛卡尔后来却对医学失望了，为一条伊壁鸠鲁-斯多噶的生活准则平了反：“我没有发现能够不死的方法，而是发现了另一种简单得多、可靠得多的方法，也就是不害怕死亡。”

皮埃尔·伽桑狄(Pierre Gassendi，1592~1655 年)是笛卡尔当时最主要的反对者(《形而上学探讨……驳笛卡尔》，拉丁语，1644 年)，他既是数学家和自然科学家，又是哲学家，此外还是神学家。通过批判亚里士多德派经院哲学(1624 年)，通过回归到那时受到贬谪的伊壁鸠鲁，回归到原子论和感觉主义(1649 年)，他成为近代经验主义的鼻祖。以基于感官知觉的经验的名义，伽桑狄摒弃了笛卡尔科学理想的绝对性要求，因为它近乎于亚里士多德派经院哲学不容争辩的要求。他把方法论怀疑看做是向新的形而上学独断论敞开大门的一种策略。伽桑狄也受到怀疑主义熏陶，但他却给出了另一种答案。一方面，他认为人的心灵在初生时是一张白纸，其上仅仅由内部和外部经验来进行书写，而这必须由感性和理智协作完成：“在理智中的东西，没有不事先就在感官中的”。另一方面，他放弃了不可怀疑的真理，满足于猜想和真理的显象。伽桑狄认为笛卡尔对上帝存在和灵魂不朽的证明是让人难以应付且不必要的：因为它们建立在“我思”(拉丁语 cogito)的不可靠的基础之上，所以让人难以应付；因为信仰已经保证了福音书的真理性，所以它们是不必要的。

# 现代国家哲学:霍布斯



**托马斯·霍布斯**

从伊丽莎白一世时代到查理二世时代，霍布斯都如鱼得水。由于宗教改革和内战，这一时期的英国却面临着众多挑战。

这个时代的第三位伟大的思想家托马斯·霍布斯（Thomas Hobbes，1588~1679年），带着培根和笛卡尔所缺少的而由让·博丹（Jean Bodin，1530~1596年）做了铺垫的主题——国家，登上了哲学舞台。在处理该主题的过程中，霍布斯遇到了时代的三重挑战：方法上是数学证明之理想（“理性即计算”），政治上是（通常是教派之间的）战争和内战的血淋淋的现实，道德上是公信力的消弭。他完全承认这三种挑战，他对政治上的现代精神——契约论——的论证是与传统紧密衔接的论证典范，创建了西方思想史上最伟大的国家哲学。从他的方法来看，这些方法应属于理性主义，在霍布斯那里和在笛卡尔那里一样，理性主义涉及全部哲学。尽管如此，霍布斯还是认为所有表象都起源于感官知觉，以自然主义的方式来定义“善”，因此他的哲学反倒归于经验主义阵营。其政治上的结果成就了进一步促进文明的时代希望：作为内部和平担保者的国家。霍布斯对国家形态的进一步论述，特别是绝对的、既不受三权分立也不受公民基本权利约束的君权，反而不是那么令人信服。

霍布斯博学多才，翻译过修昔底德的作品，后来还翻译过荷马的作品。他大力推动自然科学研究，（可惜）也从事数学研究，举例来说，他认为“化圆为方”是可能的。他对于英格兰法和不列颠内战的研究卓有成效，著有《巨兽，或长期议会》（*Behemoth or the Long Parliament*，未获出版许可）。尤其是，霍布斯依照数学的严谨典范——欧几里德的《几何原本》——拟定了一个全面的哲学体系，它名为“哲学原理”（*Elementa philosophiae*），由三部分组成：（1）霍布斯熟悉严格的经验主义者伽桑狄，在第一部分《论物体》（*De Corpore*，1655年）中将机械唯物主义展开为对象理论、认识理论和自然理论；（2）《论人》（*De homine*，1658年）将这种唯物主义扩展为关于感官知觉和情感的自然主义人类学；（3）《论公民》（*De cive*，1640年已写成）阐明了霍布斯毕生的真正使命——科学的国家哲学。霍布斯似乎对笛卡尔的法则记忆犹新，把他的论证目标国家，分解为最终的组成部分——单个的人；并把后者的要素——行为，再归结

为运动规律。他的哲学体系的基本概念称为"运动中的物质"(matter in motion)。就生物的情况而言，这种运动以自我保存为目的，在(高等)动物那里它与感觉联系在一起，在人那里它还配备了理性作为补充，即对往哪里运动、如何运动、什么在运动的先行思考。



**《利维坦》**

**在自己的杰作《利维坦》(1651年)中，霍布斯把专制统治看做是确保秩序的唯一手段。扉页上显示了利维坦由社会的全体成员所组成，统治着整个国家，其下是教会和社会规则的象征。**

霍布斯还善于用图画来表达思想。其代表作《利维坦，或教会国家和公民国家的实质、形式和权力》(1651年)的扉页铜版画是一幅具有象征意义的杰作，在其上半部分，在城市和坐落着村落的山脉背后，耸立着一个巨人形象，这是国家的象征。在霍布斯看来，国家就是一个硕大无朋的人造的"人"。如果细看，可以看到巨人的身体全然由小的人组成。这幅画是对这一情况的写照：国家或主权是全体公民的代表，全能的国家反过来成为全体公民的完美化身。这个戴着王冠的统治者(面容不像霍布斯)，不但握有剑——这是世俗权力的象征，而且执有主教权杖——这是他有权裁决宗教观点的证明。这个统治者不仅裁决宗教真理本身，也裁定它的官方正式解释。霍布斯没有看到国家保持世界观中立这样一种可能性。画中风景的静谧安宁暗示了双重权力的主要使命：致力于获取和平。该书的书名更是寓意鲜明。利维坦，圣经《约伯记》中的巨大海兽，象征着不可战胜的国家权力。颇具讽刺意味的是，霍布斯本人也成了它的受害者：据说因为他在巴黎逗留期间拒绝了教会的政治要求，所以在一些教士鼓动下，他受到法国司法机构的追捕，逃跑才得以脱身。

《利维坦》最终表述的国家哲学，其核心由八个要素构成。(1) 按照霍布斯的自然主义人类学，一种个人主义和享乐主义的"善"的概念构建了规范的基础：任何人所欲求的，就称之为善的；他所憎恶的，就称之为恶的；针对他所欲求的东西而取得的不断的成功，就称之为幸福。(2) 因为没有什么自身就是善的、恶的和坏的，所以国家权力的正当化源自于所有相关者的自身利益，源自于他们的自由认同。这就是霍布斯的合法化的个人主义。(3) 自然状态的思想实验。该实验追问，如果没有法和国家，共同生活会是什么样子。答案是：出于三个原因——竞争、猜疑和功名心，幸福受到极端的无政府状态威胁，这种状态是一种"所有人对所有人的战争"("人对人是狼"，拉丁语 homo homini lupus)。(4) 理性同时是理论性的和实践性的。它首先是为解除对死亡的恐惧而服务，并确定了自我保存手段的条件——和平。(5) 能够到处被接受且普遍有利的方式是相互限制自由。对此除了要有必不可少的(社会)契约之外，还要(6) 遵守最终达成的契约。(7) 因为"没有武力，契约就是一纸空文，无力为人提供哪怕是最低限度的安全保障"，所以极端的自然状态会被一种强制力、被国家所克服。启蒙



**安全和自由**

从亨得里克·斯滕威克(1550~1603年)所画的市场中,可以看到一个安静祥和的社会。霍布斯认为,人类组成社会是出于对死亡的恐惧。如果没有社会,人类就会处在"自然状态"中,毫无规则和秩序可言。要使任何人的利益都不至于违法,就必须把权利交给一个核心的权威。

了的自利,也即明智意义上的理性,要求设立一个"会死的上帝"(在国家这种形式中,人对人是上帝:拉丁语 homo homini deus);它在不朽的上帝之下,给我们以和平和庇护。(8) 人们把全部权利都转让给授权"代理人",经由这个"中间人",霍布斯将社会契约理解为统治契约(Unterwerfungsvertrag)。尽管由于带有绝对主义这种因素,他不得不很快就离开了政治哲学的舞台,但直到今天,凭借契约论这种基本模式,他的思想仍然活跃在政治对话的舞台上。

**布莱兹·帕斯卡**(Blaise Pascal,1623~1662 年) 开始了时代的自我批判。这种批判在其未完成的论文《几何学的精神》(*De l'esprit géometrique*,1655 年)中已有体现,并在《思想录》(*Pensées*,嗣后出版于 1669 年)中得到继续发展。作为自然科学家、连通器原理和空气重量的发现者,帕斯卡旗帜鲜明地欢迎自然研究的认识进步,并且让乐观主义同内心的恐慌相对比:"在无限中,人是什么?"作为数学家、帕斯卡六边形定理的发现者、概率计算理论家以及一种计算机器的发明者,帕斯卡不但认为"几何学"(数学)方法是完美的证明,也看到了其局限。毕竟像空间、时间、运动和数这些基本概念无法进行定义。帕斯卡把这些概念和其他不可论证的认识之成就,直到宗教信仰,都归入到"心":"心有其理,而理性对其一无所知"(法语 Le coeur a ses raisons,que la raison ne connaîte point)。不过帕斯卡也特别介入了对基督教的哲学辩护。为了尽可能精确地规定由信仰迫使产生的悖论,并在其"逻辑矛盾"的悖谬中辨认出最高真理的迹象,

他将数学方法套用在了宗教问题上。帕斯卡有个著名的打赌模型，是对信仰上帝和基于这种信仰的生活的一种概率上的论证：上帝存在是无法证明的，且以两件无价之物——真理和最高的善（永恒的生命）——作赌注，在这种认识下，就算上帝不存在的概率更高，赌上帝存在也是值得的。



**斯宾诺莎**

斯宾诺莎出身于阿姆斯特丹的一个显赫的犹太家庭，这个家庭为躲避天主教迫害从葡萄牙逃离而来。他自学了数学、语言学等非希伯来课程。

## 斯宾诺莎

使理性主义获得极端发展的这位思想家“只是哲学家”，不像笛卡尔那样“还是科学家”，按照罗素的话说，他是“伟大哲学家当中最高尚、最可亲的”。在此之前，他就已经得到了莱辛(Lessing)、歌德、谢林以及英国作家雪莱(Percy B. Shelley)的高度评价。巴鲁赫·斯宾诺莎（Baruch de Spinoza，1632~1677 年）没有受到帕斯卡批判的影响，他把数学方法强加于全部哲学之上，此外还比霍布斯更为坚定地以欧几里德为典范：其代表作的每一部分都以定义及其解释开头，接着补充公理、定理及其证明。因此，这部作品的标题就叫《用几何学方法作论证的伦理学》(*Ethica ordine geometrico demonstrate*，1677 年）。斯宾诺莎虽然研习了笛卡尔的著作，但他的主题却大相径庭。他不再愿意从怀疑出发来解释真理，而是像柏拉图和新柏拉图主义以及后来的克尔凯郭尔(Kierkegaard)那样支持完满性。人类的自由是否取决于上帝、自然抑或是偶然性———切认识都是为最高目标服务，即完全的善。因此这部著作也叫做《伦理学》，虽然它分五个部分论述了哲学的全部内容（只缺少政治哲学）：(1) 神，(2) 人的心灵，(3) 情感的起源与(4) 控制，以及(5) 在理智力量之下的人类自由。该书由于遭到强烈的敌视，直到作者去世后才出版：斯宾诺莎 24 岁时被逐出犹太教，三年后被逐出家乡阿姆斯特丹。

THE
ETHICS
OF
BENEDICT DE SPINOZA.

FIVE PARTS,

FROM THE LATIN.
WITH AN INTRODUCTORY SKETCH
OF HIS LIFE AND WRITINGS.

NEW YORK:
D. VAN NOSTRAND, PUBLISHER.

**《伦理学》**

斯宾诺莎的主要著作《伦理学》(1677年)是在他去世后出版的。该书不仅探讨了伦理学问题，而且探讨了整个哲学问题。斯宾诺莎的体系仿照欧几里德几何学展开，所有论证都可以从前提出发得到证明。



**犹太人的教育**

**伦勃朗的这幅蚀刻铜版画《会堂里的犹太人》(1648年)描绘了17世纪阿姆斯特丹犹太人的典型生活场景,青年斯宾诺莎对此并不陌生。斯宾诺莎出生于阿姆斯特丹的一个严格信奉犹太教的家庭,接受了正统犹太教的教育,但在1656年他24岁时,却因为提出异教观点而被逐出会堂和犹太人社区。**

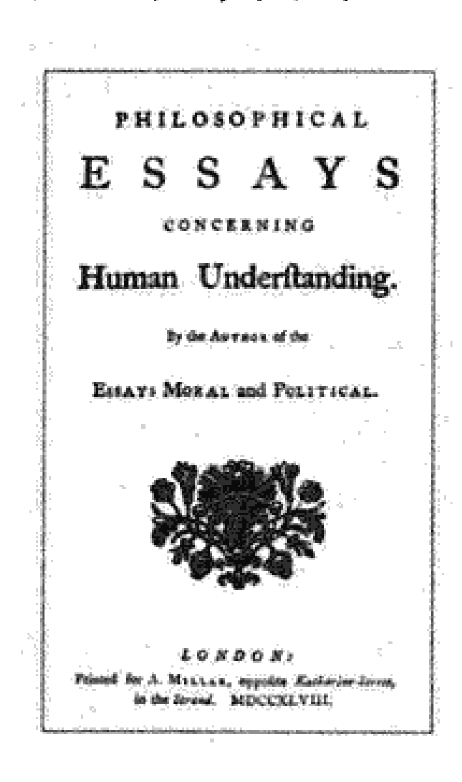
斯宾诺莎的哲学中,相对于证实知识,数学方法更多地用于按照内在必然性来"生产"知识。神既不像笛卡尔所说的是真理的担保者,也不像帕斯卡说的是宗教信仰的对象"亚伯拉罕、以撒或雅各的上帝"。作为存在哲学、自然哲学和道德哲学的组成部分,而不是意识哲学的一部分,神被他看做是完满且唯一(希腊语 *monos*)的实体。斯宾诺莎支持一元论,并试图据此来解决笛卡尔的两分(两种受造的实体:物质和精神)或三分法(此外还有非受造的上帝)所带来的问题,就像一次部署周密的突然袭击:只有一个唯一的实体——神,它是它自身的原因(自因,拉丁语"causa sui");现实的各种基本形式无非是神的属性。万物内在于神,以及神内在于万物,其基础是泛神论(泛神论:神即万物且神在万物中)。这就排除了一个超越于世界之上的、超验的神的概念。而且,斯宾诺莎引入了无神论题材,尽管他的这个体系是从神的概念开始的。

政治哲学方面,斯宾诺莎分析研究了自己的政治经验和霍布斯的思想,而且霍布斯对他的早期著作《神学政治论》(1670年)的影响比对后来的《政治论》(嗣后出版,1677年)要大。和霍布斯的观点一样,由情感决定的人与人之间的相互关系与他们的自我保存是相互矛盾的,前者会被强制性的法律消除掉;国家的根本任务是保卫和平。国家不是外在于个人的机构,而是建立在他们的共同愿望之上的。在《政治论》中,斯宾诺莎摈弃了霍布斯的统治契约,像



**约翰·洛克**

洛克的主要贡献有：他清楚阐明了17世纪英国动荡时代的社会政治原理，并分析了人类的知识。



PHILOSOPHICAL

ESSAYS

CONCERNING

Human Underftanding.

By the Author of the

Essays Moral and Political.

LONDON:

Printed for A. Millar, opposite Katharine-Street, in the Strand. MDCCXLVIII.

**《人类理智论》**

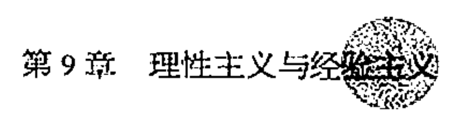
约翰·洛克的这部主要的哲学著作出版于1690年，但此前的写作却花了20年时间。该书系统研究了人类理性的本质和范围。

《神学政治论》已经提到过的那样，主张限制国家权力：在一个自由的国家里，每个人都可以思考他所想要的东西，都可以说出他所思考的东西。斯宾诺莎还主张让委员会之间相互监督，而且要尽可能多地让个人参与委员会。他认为富裕不仅可以促进和平，而且还会影响国家之间权力关系。

## 经验主义和自由主义：洛克

在近代经验主义之父伽桑狄的影响下，医生兼哲学家约翰·洛克（1632~1704年）建立了英国经验主义。他的观点在认识论方面与笛卡尔的理性主义对峙而立，在政治哲学方面又是相对于霍布斯的绝对主义的另一种选择。由于他在这两个方面的贡献以及对儿童教育和（有条件的）宽容的要求，洛克迅速跻身欧洲名流之列。为了彻底考察“人类认识的起源、确定性和范围”，他撰写了《人类理智论》（1690年），该书是第一部全篇致力于探讨认识论的近代著作。

洛克的这部代表作洋溢着双重的激情：谦虚（“宁愿承认不知道自己不知道的事情，而不去瞎聊遭人反感”）和乐于发现（“探求真理就像打猎，大部分乐趣在于偷袭猎物”）。受之鼓舞的经验主义是一种建立在观察和经验基础之上的“实验方法”，首先有两个维度：根据“原则和观念经验主义”，原则和观念来自经验（第一、二、三卷）；根据“命题经验主义”，全部有关实事的命题都可以得到经验的检验（第四卷）。按照经验主义的第一个维度，经验既不是先于完备的观念（基本认识原理）、也不是先于完备的理论原则或实践原则产生。只有能够形成原则和观念的能力（faculties，powers）



是“天赋的”，但是要获得真正的认识只能通过经验。当然，对于笛卡尔来说，拥有天赋观念(idea innata)无非就是拥有唤出观念的能力。归根结底，坚决反对天赋观念或许是以实践上的关切为根据的，类似的，政治哲学也是以意识形态批判上的关切为根据的：洛克反对所谓的超越一切讨论之上的真理，因为这些“真理”常常有利于那些主管此事的权威。

在洛克这里，笛卡尔的主体性理性主义哲学经历了经验主义的转折。洛克的全部思想内容都回归到了外部（感觉 sensation）和内部感觉（反省 reflection）的简单表象（简单观念 simple ideas）。感觉的这些“原子”在各个外部感官那里分别是声音、颜色或者强度，而几个外部感官共同作用，广延、形状和运动的复合观念就形成了。观念在内部感官那里表现为思维和意愿，同时的内部和外部感觉则是力。空白的理智（白板，拉丁语“tabula rasa”）在相应的感觉下表现为被动；它既不能产生也不能抑制感官印象。只有就诸如组合、比较或扩充这些思维活动而言，它才是主动的，通过这些活动，它形成无穷多的其他观念。

严格来讲，每个人都只知道他自己的观念。上帝计划把人造成有灵魂的生物，于是赋予了人以语言，使得人与人之间的交流成为可能。不过包括在语言之内的一般概念并不是在经验之前就有，而是由理智根据其经验交流的需要通过抽象成概念获得，并长久保存下来的。这种类似于奥卡姆的概念论的观点在“原则经验主义”和“命题经验主义”之外，达到了第三个维度即“语言经验主义”，由此出现了一条不可妥协的意义标准：那些既非直接又非间接跟经验有关的词，那些也不能服务于像“和”、“也”、“或”这些词的词，都是没有意义的。

当时最声名显赫的民法大师普芬多夫（Samuel Pufendorf，1632~1694 年，写过《自然法与万民法》八卷，拉丁语，1672 年）已经撰写过一篇阐述宽容的论文（1687 年）。不过洛克的《关于宽容的一封信》（英语和拉丁语，1689 年）更具有前瞻性。他认为，应禁止国家和教会参与其他各机构的事务与实践。国家的职能是保障三种基本权利，不对宗教负责。另一方面，教会是宗教信仰相同的人自愿形成的团体，没有任何统治权。只要教会以革除教籍的方式惩罚那些偏离正统的观点即异端，就可以不造成任何“公民性的”的后果。① 国家的宽容责任——“任何人都可以按照他的方式升入天堂”——受到双重的限制：反对无神论者，因为他们否认最终的道德立法者——上帝；反对天主教徒，因为他们——正如普芬多夫所称——承认非本国的领袖——教皇。但是，只有当教会超越了其法定责任范围时，他们才会陷入招致叛逆之祸的效忠冲突中。

凭借《政府论》（下篇）（1690 年），洛克为早期近代的政治希望贡献了一份力量。他期待建立一个不仅保证和平，而且是以公民的利益、宽容和经济富足为基础的国家。在斯宾诺莎和普芬多夫所作的前期工作基础之上，洛克成为近代自由主义的鼻祖和美国国家思想至关重要的开路人。像霍布斯一样，洛克主张在公民同意、在社会契约的基础上建立国家。但与霍布

---

① 指不侵害被革除教籍者的公民权利。——译者注



**自愿交易**

洛克认为，劳动使人们获得了拥有或分配财产的权力。自愿交易构成了自由资本主义的基础。上图展示了商人们在伦敦城的史密斯肉市上忙碌地交易。

斯不同的是，他不仅重视和平的保障，而且还注重分权，尤其重视三种基本的人权，即生命权、(行为)自由权和(包括土地在内的)财产权(life, liberty and property)。由于自然状态固然要遵循神圣起源的自然法则——"没有人可以损害他人！"于是由此就有了以上三种人权。人们可以反抗侵犯这些人权的国家。洛克的自由经济政策就以这第三种人权为基础。当然，他把财产权限定在人们需要维持生计的土地范围内。他认为，创造财富最重要的因素是从事劳动，如打猎、采集、耕作或手工艺。

**推荐读物**：培根的著作可以摘取《新工具》[①]的前言和第一卷的第 1~44、63~65、74、95 和 98 条阅读，随后可以看《新大西岛》[②]。笛卡尔方面可以从《方法论》起步，霍布斯方面则可以从《利维坦》[③]的题词、导论和第 6、13~18 和 26 章着手。另外还推荐阅读帕斯卡的《思想录》[④]的第 60~68、72、135、233、277、282、425 页，斯宾诺莎的《政治论》[⑤]的第 1~5 章，洛克的《人类理智论》[⑥]中的致读者书和导论，以及《政府论》(下篇)[⑦]的第 1~9 章。

① 中译本见培根《新工具》，许宝骙译，商务印书馆，1997 年。——译者注
② 中译本见培根《新大西岛》，何新译，商务印书馆，1959 年。——译者注
③ 中译本见霍布斯《利维坦》，黎思复、黎廷弼译，杨昌裕校，商务印书馆，1985 年。——译者注
④ 中译本见帕斯卡尔《思想录》，何兆武译，商务印书馆，1997 年。——译者注
⑤ 中译本见斯宾诺莎《政治论》，冯炳昆译，商务印书馆，1999 年。——译者注
⑥ 中译本见洛克《人类理解论》，关文运译，商务印书馆，1997 年。——译者注
⑦ 中译本见洛克《政府论》(下篇)，叶启芳、瞿菊农译，商务印书馆，1996 年。——译者注

# 第10章

# 启蒙运动时期

众多文明在发展过程中都经历了启蒙这一时期，人与人、人与世界以及人与神之间的关系在此期间得以重新确立。特别是人类发现自身是作为对自己负责的人而存在的：认识、行为和政治活动都由自己做主。“启蒙运动时期”的突出之处“仅仅”在于它全面广泛又极度彻底的形式：启蒙成了一场逐渐涵盖文化各领域、在18世纪遍及整个欧洲的运动。包括霍布斯、笛卡尔、斯宾诺莎和洛克在内的一批哲学家当属其中，并且其发端可追溯到文艺复兴、人文主义和宗教改革时期。

启蒙运动引导了一段长期的世俗化过程。人作为自我巩固的人格，凭借良知与上帝抗衡，这良知就是一种自然的道德和一生为之奋斗的幸福。这一时期的基调是乐观的，因为世界看起来不再是悲哀不幸的，而是不断变得越来越好的：在自然界借助于自然研究和科学技术，在人类社会借助于普及教育、宗教宽容和人权。同时在欧洲发展形成了一个“学者共和国”(Gelehrtenrepublik)，以科学院所为最重要的成员共和国。其公民都是“自身思想者”，他们要求国家和教会给予他们思想的自由，他们彼此拥有平等的话语权，但也为了获得更大的荣

誉而相互竞争。康德(1724~1804年)曾说过:"**启蒙运动就是人类走出自己所加之于自己的不成熟状态。不成熟状态**是指没有他人的引导,就对运用自己的理智无能为力。当其原因不在于缺乏理智,而在于不经别人的引导就缺乏运用理智的勇气和决心时,那么这种不成熟状态就是**自己所加之于自己**的了。Sapere aude!鼓起勇气,运用你的理智吧!这就是启蒙运动的口号。"

这个时代有四个主要概念起着决定性的影响:(1)作为人的本质特征以及为认识、行为和政治活动提供普遍准则的能力的理性;(2)作为个人、社会和政治行为的原则的自由;(3)作为革新改良的典范的进步;(4)对一切观点和制度尤其是专制国家和教会的批判。随着时代的继续发展,启蒙运动也对自身展开了批判,特别是针对其理性和进步乐观主义。自我批判(卢梭)证实了启蒙运动时期是一个"哲学家的时代"。他们早在马克思之前就致力于对世界的改变,当然这种改变并不是取代对世界的解释,而是在它的帮助下随之发生的。

传统的规范化力量在启蒙运动时期虽然有所减弱,但这个时代并非与历史无关。与此相反,它带给历史的是一种"建构价值",并形成了批判历史学:此时产生了诸如霍布斯、莱布尼茨、伏尔泰(Voltaire)和休谟等一批历史学家;雅可比·布鲁克尔(Joham Jakob Brucker)先后撰写了五卷版(1742~1744年)和六卷版(1766年)哲学史。意大利历史哲学家及法哲学家维柯(Giambattista Vico)从事的是一门新科学(Principi di una scienza nuova ...[1],1725年),这门学科与数学、自然科学这些所谓的单方面研究针锋相对,它研究人类,包括人的激情、习惯和表达方式,并证明了历史是能够成为科学的东西。

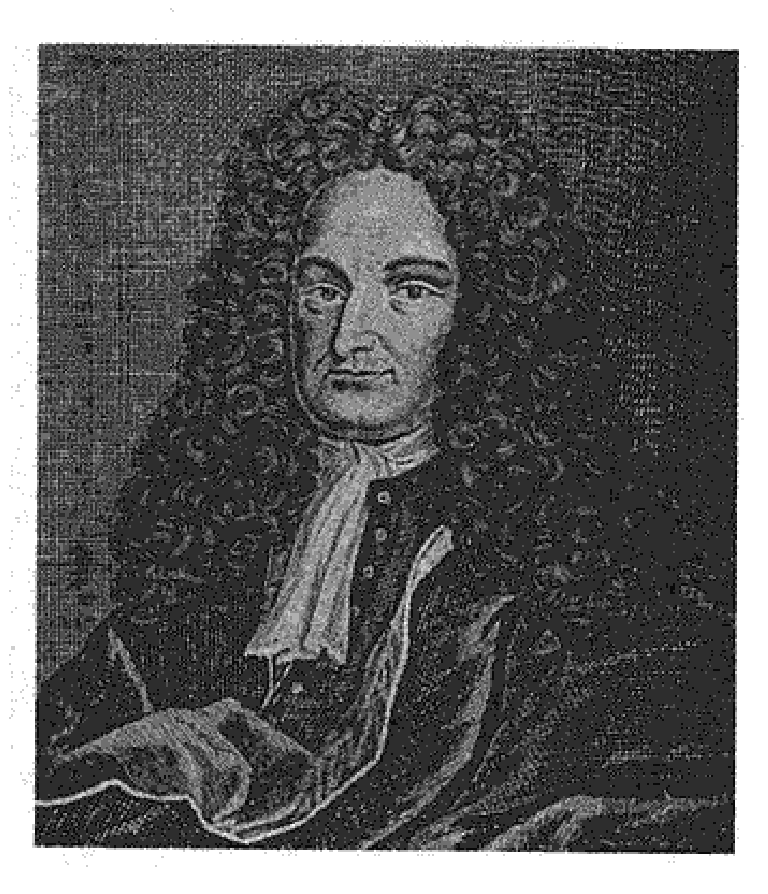
## 德国启蒙运动之王:莱布尼茨

德国近代的第一位哲学家、长期受到全世界重视的"著名的莱布尼茨"(康德语,Gottfried Wilhelm Leibnitz,1646~1716年),是一位博学多才的学者,他的表现如同一部"活生生的百科全书"和一所"科学研究院"。"永不满足的好奇心"也促使他开始了许多研究,但多数未完成。其作品只有少数在他的有生之年得以出版。

莱布尼茨独立于牛顿之外创建了微积分学,并发明了一个可进行四则基本运算的机器。他写了一部威尔奋哈斯侯国(Welfenhaus)史,并通过爱沙尼亚人的意大利王族(身份)证明了威尔奋哈斯侯国的共同起源,为此他还编撰了一部原始资料集。莱布尼茨致力于物理、地质、技术方面的研究,此外也涉足法律和神学领域,甚至还接受了外交方面的职务。再者,莱布尼

① 此处作者进行了省略,作品全名为 Principi di una nuova scienza d'intorno alla comune naturadell anazioni,即《关于国家的普通性质的新科学的原理》。——译者注

茨还是一位伟大的逻辑学家。笛卡尔和斯宾诺莎将逻辑视为无用之学，而莱布尼茨则为逻辑平反，认为它是有其功用可言的：他为三段论法研究出了一种逻辑算法，并草拟了一种由最简单的概念，由人类"思维字母表"组成的全面的科学语言。与由经验规定的联系规则一起，这种科学语言成了自培根起就被探索寻觅的创造艺术（拉丁语 ars inveniendi），它只允许"通过计算"——通常所说的推论——来获得新的认识。除此之外，莱布尼茨作为认识论和语言哲学家（不仅是形式语言，还有自然语言）的表现也十分突出，同时还是杰出的本体论者、宗教哲学家和一部完整的哲学体系著作《单子论》（*Monadologie*）的作者。



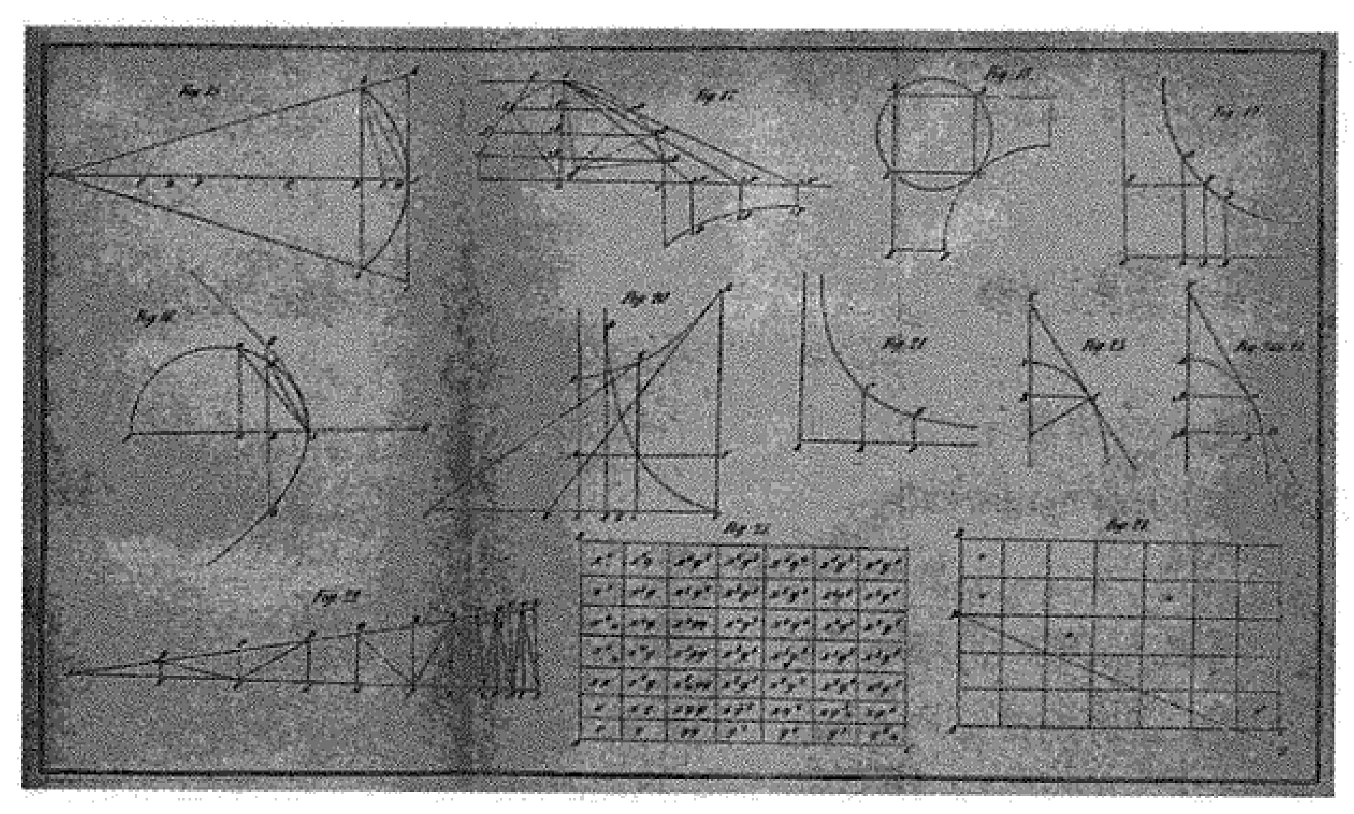
**哥特弗里德·威廉·莱布尼茨**

莱布尼茨1646年生于莱比锡，1716年在汉诺威去世。他既是一位哲学家，又是一位出色的数学家，是数理逻辑的先驱。

莱布尼茨在他的认识论作品（《人类理智新论》，法语，1703~1705年）中，针对洛克的经验主义做出了理性主义的阐释。针对洛克提出的知识的起源学解释，莱布尼茨强调，一种观点的起源对于维护该观点是毫无用处的。同时代科学领域的大量实例表明：要维护这些观点所急需的不仅仅是某些基本概念（如存在、可能性、同一性、统一性、认识等），还需要不是来源于经验而是来源于理性并因此与天赋观念同等重要的两个"大原则"。

第一大原则即无矛盾律，它主管一切必然的真理，即逻辑学和数学的"理性真理"："一句话非真即假。"莱布尼茨给出了这句话的本体论形式："某物/事不可能同时既是又不是。"第二大原则即（充足）理由律，它与一切偶然的真理，包括人和神的行为的"事实真理"有关："没有什么事情/东西是没有（充足的）理由就发生的。"这条原则毫无疑问是以全部经验为基础的，尽管可以更好更谨慎地表述。莱布尼茨并不否认经验是对事实的一切认识的不可摧毁的一个源头，特别是像笛卡尔所说的"我思故我在"这种直接的内心的经验以及直接的外部感觉。但他又强调，经验不能确定自然界的合规律性，而是已经以其为前提。因此经验主义原则——"存在于理智或精神里的东西，没有不先存在于感觉里的"——需要补充第二部分："除了理智或精神本身"。一个新生儿的理智与一块空白的蜡板是不一样的，而是类似于一块有纹路的大理石。因为理智的要素、基本概念和两大原则，虽然还不够成熟完善，但是作为禀性是存在的。

莱布尼茨哲学的高潮部分是他的单子论。他把亚里士多德的实体概念改造成了基督教



**天才发挥了作用**

莱布尼茨最重要的数学成就，就是在1676年不依赖牛顿而独立发现了无穷小的微积分。

的柏拉图主义(《论形而上学》,1686年;《单子论》,1714年),同时接受了斯宾诺莎的观点,而斯宾诺莎克服了笛卡尔为基督徒、更一般地说是有神论者所作的世界的二分或三分。与亚里士多德的观点一致，他认为只有实体是真正存在的。按照亚里士多德语“隐德来希”(Entelechie),实体有完全的现实性,但按照柏拉图主义却有广义上的纯粹的精神本性。这是“非物质的原子”:由上帝创造的个别的具有灵魂的,也就是赋予了内在行动源(Streben,拉丁语 appetitus)的“单子”(希腊语 *monas*,意思是:单元)。作为精神性的本质,单子没有广延、不可分割、永恒不朽。又因为单子自身已经具备了状态的一切变化,所以又是“无窗的”:既不能受外界影响,也不能影响外界。当然,每个单子都应归于一个表现单子间关系的身体。

与笛卡尔不同的是,莱布尼茨放弃了物质的实体性;这种实体性成了一种仅仅产生于有限智慧的感性中的现象。就笛卡尔的“思维之物”(拉丁语 res cogitans)来说,莱布尼茨否认的不仅是它的单数形式还有对思维(拉丁语 cogitare)的限制。单子存在是以复数形式存在的(这也与斯宾诺莎的观点不同),单子不仅是思维,而且还是存在(拉丁语 esse)和不停歇的行动(拉丁语 agere)。此外,莱布尼茨还先于弗洛伊德将意识“向下”延伸至“无意识”:即使是睡着的人也仍然是“思维之物”。每个单子都是只属于它自己的一种力量的独立中心,莱布尼茨通过这种思想强调了个体性,并由此将笛卡尔建立的主体性哲学向前发展了重要的一步。与笛卡尔对低于人类的实体的相对轻视不同,莱布尼茨提高了它们的等级,因为低于人类的实体也是有个体性的。

原因和根据的关系链从来不会断裂,在这种情况下,莱布尼茨总结说:偶然事件之外的事实发生的充分原因就在于一个必然的实体——上帝。上帝位于单子等级序列的最高处。接着是有自我意识和反思能力者,即人类,然后是有知觉能力、感觉能力和记忆能力的动物,最

后是植物。按照莱布尼茨的观点，可能存在无限多的世界。上帝从中创造出了这些潜在的世界中最好的一个，所有被创造出来的东西在这个世界里互相协调，和谐相处。每一个单子都是"宇宙的一面活生生的镜子"：在单子的"微观宇宙"这个"小秩序"下，反映出来的是完全有灵世界的"宏观宇宙"这个"大秩序"。这里不存在没有窗户的单子间的相互影响，取而代之的是由上帝创造的、预先设定好的和谐统一，在过去、现在和未来延续不断。

莱布尼茨在《神义论》(1710年)这部著作中创造了"神义论"(Theodizee)这个表达，意思就是面对世间之恶所作出的对上帝的辩护。一直追溯到《圣经》的《约伯记》中的传统看法，都认为上帝的行为和意志是玄妙莫测、无法探明其究竟的。莱布尼茨始创了对三种罪恶的经典界定：形而上学的恶(世界的不完美性)、物理上的恶(困苦、疼痛、痛苦)和道德上的恶(罪)。随后他开始对上帝进行全新的辩护：如果上帝本来想要创造的是一种摒弃了一切罪恶的绝对完满性，那么他不得不加倍地进行创造。为了创造一个一切可能世界中最好的世界，上帝不得不让恶存在于世间：让形而上学的恶存在，以便一个世界能被创造出来；让物理上的恶存在，因为只要世间有活动，它就不可避免；道德上的恶则是作为人类自由的"奖品"而存在，没有自由人类就无法"像小小的上帝"一样理性地行事。但上帝本意是不想要罪的，而只是为了人类意志自由而允许罪的存在。近半个世纪的时间里，莱布尼茨的著作成为德国最具影响力的书之一，几乎整个欧洲都对这部文化世界里的宗教哲学读本深信不疑。但是1755年2月1日，摧毁了大半个城市的里斯本大地震发生，这种信念也因此受到削弱，并受到伏尔泰的小说《康第德》(*Candide*)[1]的辛辣嘲讽。



牛顿的发现

**牛顿**(Isaac Newton，1643~1727年) 他结合近代早期的物理学(伽利略)和天文学(开普勒)开创了力学的先河。他不仅是一位成就斐然的自然科学家，而且还代表了一些遭到莱布尼茨反对的哲学观点。牛顿认为(见《光学》，1704年作，1706年用拉丁文扩展)，(1) 存在一个绝对空间，此空间(2) 因为具有神性的特征(无所不在、统一、无限、永恒、不可摧毁)，所以被认为是"sensorium dei"，即上帝的感觉器

① 即《老实人》。——译者注

官。莱布尼茨在与牛顿的拥护者克拉克(Samuel Clarke)的通信中(1715/1716年)从两个方面反驳了绝对空间的思想：此空间和时间一样是一种理性的秩序——某种程度上先于爱因斯坦的相对论，上帝没有足够的理由按照一定的空间秩序(以及在所谓的绝对时间内按照一定的时间秩序)来创造世界。莱布尼茨认为上帝不存在于空间，而是作为镜像关系存在于“单子”之中。同时针对“上帝的感觉器官”这一说法，莱布尼茨提出，如果照这么说的话，此空间应该能够意识到存在于其中的一切事物，但与此相关的前提条件即这个空间的灵魂-肉体关系却是荒唐而毫无意义的。(3) 牛顿还认为，行星在太空中围绕太阳运行，本来势必会在某一时刻在摩擦力作用下由于相互吸引而与太阳相撞。但这并没有发生，牛顿认为这是对上帝帮助行星保持在各自的轨道上运行的一个证明。然而在莱布尼茨看来，必须通过不断的奇迹来纠正自己所创造的作品，这与上帝的智慧和全能是相左的。

# 法国启蒙运动

法国启蒙运动的多样性示范性地体现在三个人物和一部集体著作上：批判性的智士的典型伏尔泰(Voltaire)、政治哲学家孟德斯鸠(Charles-Louis de Meontesquieu)、科学大部头《百科全书》以及作为他们的“对位”①的卢梭(Jean-Jacques Rousseau)。

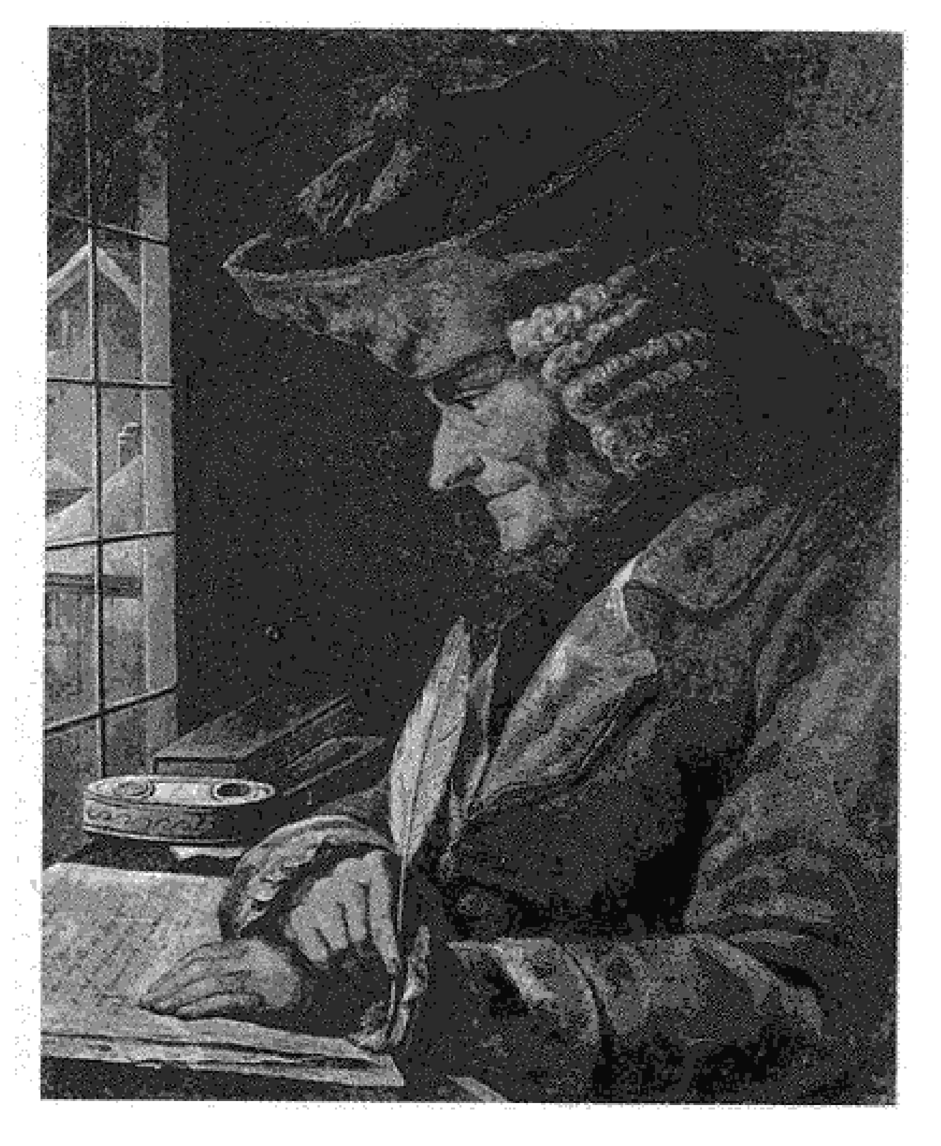
**孟德斯鸠**(1689~1755年)　他在著作《波斯人信札》(1721年，未署名)中就已经表明其为典型的启蒙思想家和伦理学的杰出代表。与欧洲人的自恃过高相比，孟德斯鸠所描绘的波斯异域文化的成员一方面是宽容的和向世界开放的，乐于借鉴其他文化(诸如欧洲的妇女身份更自由等等)，但另一方面也批判一些欧洲的传统风俗，特别是基督徒之间不断发生的内战，以及宗教法庭和教皇的统治地位。为了逃避法国官方的检查，这部作品是以匿名的方式，而且是在国外(瑞士日内瓦)出版的。另一部著作《论法的精神》(法语原名 *De l'esprit des lois*，1748年)论述的是国家哲学，但并不是在法学理论而是在政治社会学和与之相对比的法人类学(法民族学)的意义上进行探讨的。同时，孟德斯鸠还为“国家道德的基本准则”作了辩护：因为一切权力可能被滥用，所以都需要一股与之对抗的权力来起到约束的作用，即“le pouvoir arrête le pouvoir”(用权力限制权力)。

孟德斯鸠在为自由政治秩序所作的辩护词中认为国家制度的作用是应该受到重视的，但反对滥用权力和绝对的集权专制。他在洛克两权分立(立法权和行政权)的基础上又加入了司法权一项，他的这种三权分立理论对现代宪法的制定产生了一定的影响。但是，孟德斯

① 原文为 Kontrapunkt，指一种在音乐创作中使两条或者更多条相互独立的旋律同时发声并且彼此融洽的技术。——译者注

鸠本人既不赞成权力的严格区分，也不支持某一个国家机构独掌这些权力，而应该是：立法权属议会，行政权属内阁，司法权属法院。以英国宪法为典范，孟德斯鸠另外还突出强调了这三种权力的三大社会力量（平民、世袭贵族和世袭王室）和七大国家机构（选民、平民院/下院、平民法院、贵族院/上院、贵族法院、君主和部长大臣），并支持采用混合宪法：这是一张由权力的分立与制衡，由否决权与控制权、反对力量与均衡势力交织起来的细网。当然，孟德斯鸠提出来的设想并非抽象的崇高理想，它取决于法律的"精神"，并进一步依赖于民众的精神，即在各种不同的自然和社会条件下（地理、气候、人口、风俗习惯、教育和宗教等）作出最佳选择的本能。

**伏尔泰**（1694~1778年） 按照歌德的说法，他是一个"时代的奇迹"，是法国启蒙运动最具影响力的代表人物。与其说他是一位创造性的思想家，不如说他是一位出色的作家。他作为正义和同情的辩护者来评价法律，但他自己的评价也有失公正。在与卢梭的论争中，伏尔泰甚至写道："信奉无神论的小说家只应受到轻微的惩罚，而煽动叛乱的恶棍却理应处以死刑。"凭借雄辩和诙谐，伏尔泰创作了一部政治作品论述一些新的主题：理性、宽容和自由，以及对君主独裁、政府机构和教会的批判。"使用笔与语言，自担风险与幸运，这是人类与生俱来的权利。"多亏君主提供的膳宿和金融投机活动保证经济上独立，伏尔泰才成为影响欧洲强国的权威人士；因为他掌控着那个时代的辩论与纷争。作为历史的撰写者，伏尔泰希望同时是"历史学家和哲学家"，从而使得在有关战争和其他灾难等永恒的问题上，精神的作用不会被忘记：虽有错误延续至今，但首要的是科学和艺术的长足进步。在著作《查理十二世史》中，他极力赞佩这位瑞典英雄、专制主义君主。"伏尔泰从来没写过好的历史作品，因为他像和尚一样不是为了题材本身而是为他的寺院而写作"（孟德斯鸠语），这里指的就是伏尔泰的"反教会"思想。与孟德斯鸠不同，伏尔泰对国家制度不怎么敏感。另外，莱布尼茨是赞同圣·皮埃尔神甫（Castel de Saint-Pierre）的《欧洲永久和平方案》的，而



**伏尔泰**

*伏尔泰是反对专制、盲从和残暴的勇士，如今仍然被看做是法国最伟大的作家之一，以及18世纪启蒙运动的化身。*

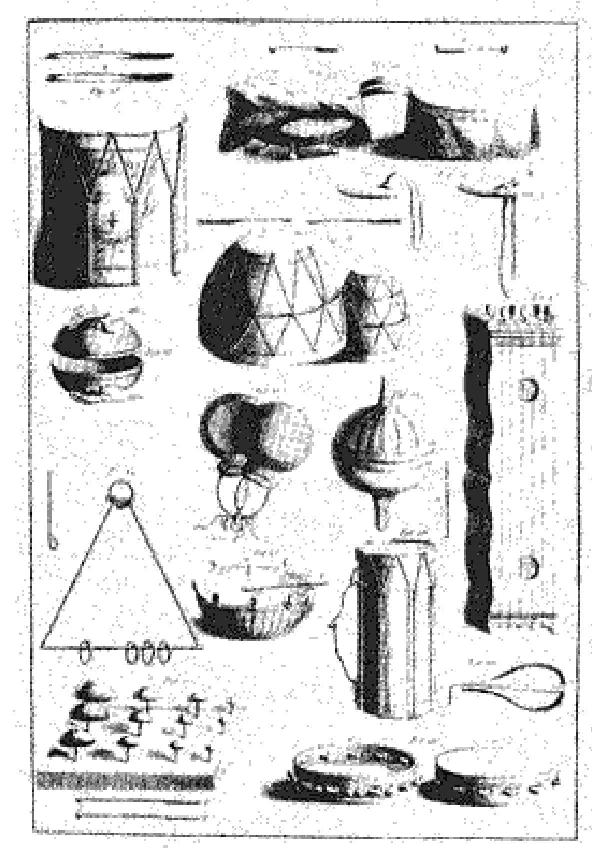


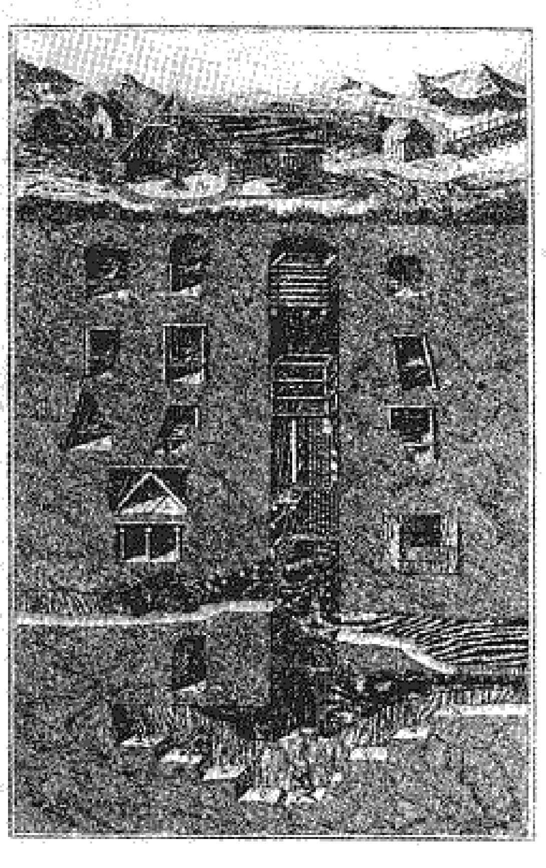
**德尼·狄德罗**

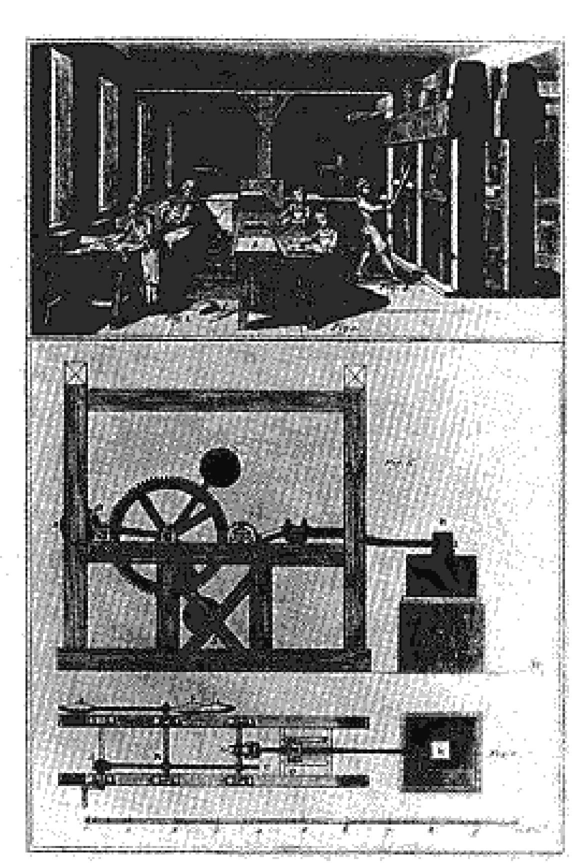
德尼·狄德罗是法国哲学家和书信高手，是18世纪最多产和最多才多艺的作家之一。作为著名的《百科全书》的主要编纂者，他还写了小说、戏剧、讽刺作品、哲学、文学批评和精彩的书信。

伏尔泰则嘲笑此方案是脱离现实世界的痴心狂想，因为它建立在欧洲国际联盟这一政治幻想基础之上。伏尔泰只信奉日益增强的宽容和公众意见的压力。

**《百科全书》** 这部科学-哲学巨著，开始时是出于商业原因，要求也不高。人们只打算翻译钱伯斯(Chambers)的两卷本大英百科全书(1728年)，并稍作补充。后来在狄德罗(Denis Diderot，1713~1784年)的努力下，这个计划最终发展成了一项雄伟壮阔的集体工程，汇集了一大批当时最杰出的学者和知识分子，其中以数学家达朗贝尔（Jean Le Rond d'Alembert，1717~1783年)为副主编，主要撰写者有数学家和自然科学家莫泊丢(Maupertuis)、国民经济学家魁奈（Quesnay)("自由，放任"）和杜尔哥(Turgot)、唯物哲学家霍尔巴赫(d'Holbach)，另外孟德斯鸠、伏尔泰也参与了一段时间，卢梭参







**《百科全书》中有关打击乐器、采矿和造纸的整版插图**

《百科全书》第一版(1751年)受到钱伯斯《百科全书》在英国大获成功的启发。在狄德罗的主持下，《百科全书》成为当时法国几乎所有重要作家的思想陈列柜，其中包括卢梭、孟德斯鸠和伏尔泰。它还是艺术和宗教论争的焦点。

与了音乐篇章的撰写。总的来说，这些作者们都对实用政治有一定的兴趣，认为摆脱了权威的束缚并经过检验的知识应该为全人类所用。狄德罗编写的“哲学”词条不带任何偏见地评价了一切事物，他没有陷入脱离现实世界的冥思苦想之中，而是出于“对社会的爱”表现出对人类自由的兴趣。在法国，“百科全书派”一词的重要性几乎与“启蒙思想家”不相伯仲。在将近三十年的时间内(1751~1780年)，百科全书派出版了二十七册文本著作、十一册插图著作以及五册补增和两册索引作品。

虽然这些词条是按照字母表顺序排列的，但整部作品可以看做是一幅汇集了科学与艺术知识的世界地图，不仅集中了大量分散的知识，而且明晰地勾勒出了它们之间的脉络联系。《大纲》(*Prospect*)所草拟的各个学科分类谱系图依据的是培根而不是笛卡尔的观点。根据培根对理性、记忆力和想象力这三种认识能力的区分，该谱系的三大主要分支分别占据了涵盖一切认识的三大学科：哲学、历史(广义上指一切对事实的经验认识)和美的艺术。这部巨著是公开而自由的，达朗贝尔的经验主义思想（“一切认识都以感官感受为出发点”)并没有对所有条目产生影响。本体论和形而上学方面借用了受到莱布尼茨启发的德国哲学家沃尔夫的观点，更早期的哲学史则借鉴了布鲁克尔的作品。有关法和国家方面的词条则受到普芬多夫(Pufendorf)和洛克的天赋人权思想的影响。书中经常涉及基督教教义，但从来不以客观且恭敬的态度对待。由于这种原因，再加上还要为应付审查而做出妥协让步，而且百科全书含有多少有点无聊的内容，因此伏尔泰创作了他自己的《哲学辞典》(1764年)。



**让–雅克·卢梭**

让–雅克·卢梭生于瑞士，是18世纪最伟大的欧洲思想家之一。他的著作鼓舞了法国大革命的领袖们，并对浪漫派产生了影响。

**让–雅克·卢梭**（1712~1778年） 早在培根和笛卡尔时代就已经期望通过科学进步来收获技术和医学上的成果。启蒙运动时期这种期望扩展到了——当然只是偶尔的——第三个向度即道德维度：通过科学人类会变得更加美好。不过，即使是根据达朗贝尔为百科全书撰写的“序言”，也很难找到这方面的证据。但仍然存在某种“过度的进步激情”，这种激情激起了卢梭的反对情绪，对这个时代产生的理性自豪感进行了尖锐的批判。当时第戎科学院开展了一项有奖征文活动，题目是《论科学与艺术的复兴是否有利于敦风化俗？》，卢梭对于这个

问题态度鲜明地给予了否定的答复。他的论文《论科学与艺术》(即《第一篇论文》,1750年)获得大奖,在巴黎引起巨大反响。这位来自日内瓦的不知名流浪汉一时声名大振,成为当时社会、文学和哲学沙龙关注的焦点。

卢梭否认的是科学而不是进步。他甚至强调培根式的要求,即科学应该有利于人民生活幸福安康。不过他强调了这样的"后续成本",并倾向于一种"消极的进步乐观主义":"奢侈、放纵和苦役是对野心勃勃的努力的惩罚,这种努力会将我们带离幸福的无知状态,而这种无知状态正是永恒的智慧对我们的要求。"卢梭很赞赏古代的城邦共和国,但不是文化繁荣的雅典,而是"简陋艰苦的"斯巴达和共和政体的罗马。然而,他的榜样却是一位雅典人:苏格拉底。这只是卢梭思想中矛盾之处的一个例子而已,其他的矛盾之处涉及更为根本性的问题。一方面他批判启蒙运动,但另一方面他试图揭露启蒙运动的偏见和幻想的做法,却为启蒙运动做出了贡献。除此之外,他坚持了启蒙运动的实践-政治旨趣,并将这种旨趣扩展到存在主义的维度。虽然卢梭本人是一位过着不安定生活的离群索居者,但他却十分捍卫社会的强制保卫形式——国家秩序。

列维·斯特劳斯(Lévi-Strauss)称卢梭是"我们所有人之父"。卢梭同时是现代主义和反现代主义之父,是法国大革命以及随后的复辟时期之灵感的源泉。尽管卢梭强烈反对专制——"人生而自由,但却无往不在枷锁之中",但在其著作《社会契约论》(1762年)中,却没有将普芬多夫、洛克和孟德斯鸠的进步思想——有关基本权利、人权和权力分制的思想——加以深化。

在卢梭的《第二篇论文:论人类不平等的起源和基础》(1755年)中,《第一篇论文》里对于文明的无情批判得到进一步阐发,并向哲学领域深化。对文明的批判导致的结果是"世俗化的神义论":为自然的辩护取代了为上帝的辩护,因为自然被视为美好的,而自然的人则是理想的典型。同时有关自然状态的思想也发生了彻底的改变。他用霍布斯的国家合法化理念来说明在没有法和国家的情况下理性的人的共同生活。卢梭在沉思历史发展的过程中考虑到一种原始的、"动物性的"状态:动物性的人没有语言、理性和对死亡的意识;他既没有雄心壮志,也没有鄙视心态抑或复仇的需求;此外他也不生活在可能产生霍布斯的战争状态的各种稳定关系中。在这种"真实的自然状态"下,人与其他生物有两个共同之处:自爱心(法语 amour de soi)和存在感(法语 sentiment de l'existence),其中自爱不同于文明人在心理封闭状况下的对社会有害的自负(法语 amour-propre)。自然状态下一定存在着不平等,比如说健康、年龄和力量方面的不平等。但是这种不平等不是表现在"道德和政治上的不平等"即某人享有的使他人遭受损害的特权上。后者的主要弊端存在于私有制和支持私有制的国家即"市民社会"中。

私有制和国家并没有帮助人类达到自在、镇定的状态,而是相反地导致了三种不平等和异化的产生:假如私有制以法律和权利的形式确立,就会产生贫富对立;假如以国家政权的

方式存在，就会形成统治者和被统治者；再假如采取暴力统治的话，则会产生君主和奴隶。在文明的情况下，“幼者号令长者，愚者领导智者，少数几个富人统治着一大群穷困潦倒的饥民”。卢梭曾说过这样著名的话：“谁第一个把一块土地圈起来并想到说：‘这是我的’，而且找到一些头脑十分简单的人居然相信了他的话，谁就是文明社会的真正奠基者。假如有人拔掉木桩或者填平沟壕，并向他的同类大声疾呼：‘不要听信这个骗子的话，如果你们忘记土地的果实是大家所有的，土地是不属于任何人的，那你们就要遭殃了！’这个人该会使人类免去多少罪行、战争和杀害，免去多少苦难和恐怖啊！……法律给弱者以新的桎梏，给富者以新的力量；它们摧毁了天赋的自由，使自由再也不能得以恢复；它们使保障私有制和承认不平等的法律永远确定下来，把强取豪夺变成不可取消的权力；从此以后，便为少数野心家的利益，驱使整个人类忍受劳苦、奴役和贫困。”

卢梭完全承认文明的优越性，即教育和更为紧凑的生存。他不要求“回归自然”，反正曾经进行过的发展过程是不会重演的。而自然却充当起了“镜子”和评判机构的角色。霍布斯是反对亚里士多德的，卢梭与亚里士多德的分歧更为尖锐，他不认为人天生就是带有政治性的；由于国家具有强制性因素，所以国家的存在不仅是不自然的（霍布斯语），而且甚至是反自然的。

在政治哲学著作《社会契约论》（*Du contrat social*，1762年）中，卢梭的思想转变为建构性的。他针对异化了的社会提出了与之相对的第二种模式：一种从一开始就将政治权力与国民自由联系在一起的国家制度。这些人虽然抛弃了他们原有的自然状态下的自由，却反而获得了公民的自由，包括财产权。与个人利益的总和即众意（法语 volonté des tous）不同，国民的公意（法语 volonté générale）是倾向于全体人的共同利益的。公意因此应该不能与个人利益相违背，但这也包含了一种对于共同利益的过于简单的理解。卢梭还排除了国家对公民的生活具有绝对支配权的极权主义危险。然而仍然存在问题的是，人民独立自主的主权只能直接而不能代表性地行使，这会威胁到权力的分制并且——部分复辟、部分倒退——把小国视为国家的典型模式。这部影响了法国大革命以及从康德到马克思等一批人的哲学思想的伟大著作，最后以可有效保证社会统一的公民宗教（法语 religion civile）作结。



**《爱弥儿》**

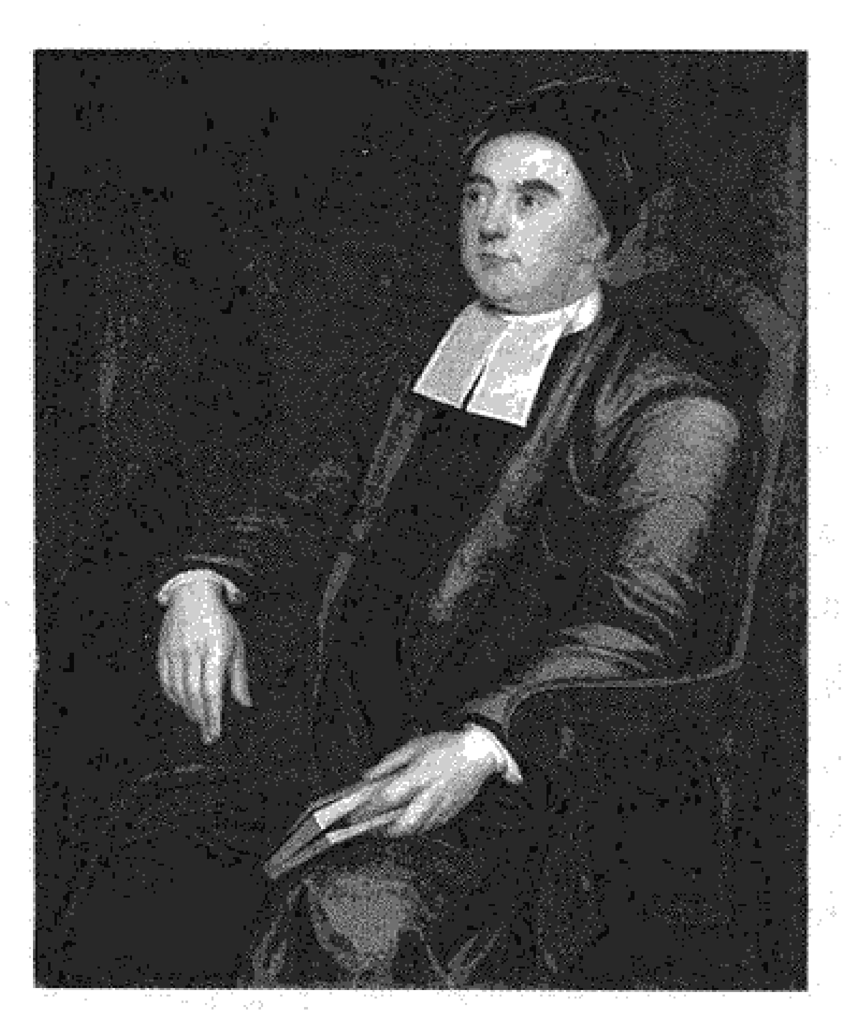
《爱弥儿——论教育》完成于1762年，是卢梭最伟大的著作之一。它以小说的形式讲述了一个孩子隔离开来被带大的故事，卢梭以此来建议父母们如何培养孩子，那就是“顺其本性”。

卢梭本人虽然不是什么天才教育家，他的孩子们也留给了孤儿院收养，但是他的小说兼论文著作《爱弥儿——论教育》（1762年）却集中体现了其极富影响力的教育思想。卢梭认为，人生来

是善的，只是由于社会的原因而堕落。基于这一主要观点，其教育理念首先体现在使学生不受到一切有害影响的一种“消极教育”方法上。以小心谨慎的“积极教育”为辅助手段，可以促进其天性和本能的发展。自然才是真正的教育大师。卢梭在此将爱弥儿的教育过程分为四个阶段：(1) 在“自然年龄”(2~12 岁)阶段，爱弥儿成长为一个“了不起的动物”，通过选择活动环境来锻炼培养他的身体和感官。(2) 在“力量年龄”(12~15 岁)阶段，他掌握动手能力和运用于实践的聪明才智；学会细木手工艺但不是精细知识，并阅读唯一的读物——笛福(Defoe)的《鲁滨逊漂流记》。(3) 在 15~20 岁的道德及宗教教育阶段，其自私转变为他爱，并由于观察自然而产生出宗教的感情。在一篇更长的按语《一位萨瓦助理牧师的信仰申明》中，卢梭反驳了启示录宗教的真理要求，并对此提出以一种自然宗教作为内心的声音。(4) 最后一个阶段即“爱的教育”(20~25 岁)阶段，这期间爱弥儿结识了苏菲，但在一次以政治教育为目的而进行的欧洲游之后才与她结婚。卢梭的著作《爱弥儿》主要通过尊重儿童本性引导了教育学的改革。

## 英国启蒙运动

在培根、霍布斯和洛克之后，英国诞生了一系列著名的哲学家，他们的论战为休谟(David Hume)和作为又一个高峰的亚当·斯密(Adam Smith)的思想发展提供了有利的准备。美学先驱莎夫茨伯利(Anthony Shaftesbury，1671~1713 年)以及哈奇森(Francis Hutcheson，1694~1747 年)建立了特殊的道德经验主义：一门类似于自然感官、却需要理性和经验来引导的道德感官的理论(moral sense)。曼德维尔(Bernhard de Mandeville，1670~1733 年)在讽刺作品《蜜蜂的寓言》中将公共利益的获得不是归因于公民的美德，而是公民的恶习。巴特勒主教(Bischof Butler，1692~1752 年)则支持理性与宗教分离。



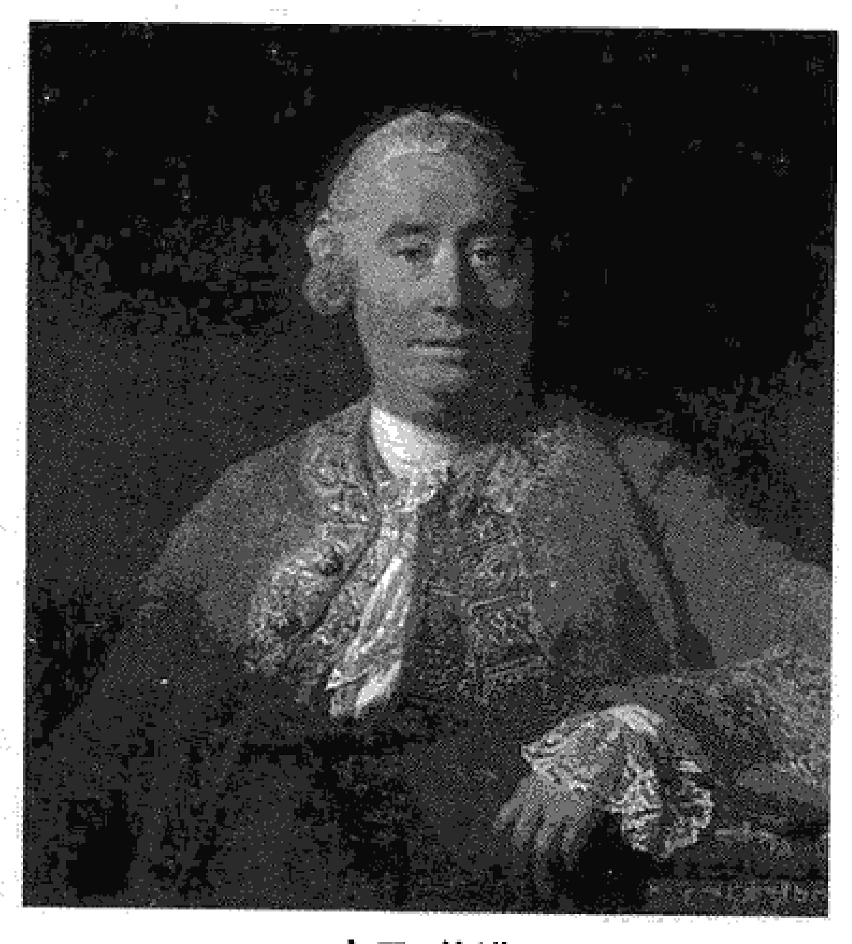
**乔治·贝克莱**

1724年，贝克莱被任命为伦敦德里郡的教长，但他沉迷于在百慕大建立一所学院。经过多年游说，贝克莱于1728年乘船前往美国，在罗得岛待了三年以等待批复，但最终未果。贝克莱从未登上过百慕大。

**乔治·贝克莱**(George Berkeley，1685~1753 年) 著名的神学家、哲学家，同时也是数学理论家(1734 年著《分析学家》)和国民经济学家(1735~1737 年著《质询者》)，此外还是优秀的修

辞学家，他在自己的主要哲学著作中延续了有关笛卡尔的二元论的论辩：《人类知识原理》(1710年)和《海拉斯和斐洛诺斯的三篇对话》(海拉斯是接近洛克的唯物主义无神论者，而斐洛诺斯则是"心灵之友"①，1713年)。与霍布斯代表的唯物主义相反，贝克莱的唯心主义观点认为不存在独立于意识的实体(物质)。按照他的"存在就是被感知"(拉丁语 esse est percipi)这句认识论名言，可通过感官感知的事物的存在(拉丁语 esse)是可以被感知(拉丁语 percipi)的；它们的存在是依赖于感知它们的精神的。康德在著作《纯粹理性批判》中曾独辟章节驳斥了这种唯心主义思想。虽然贝克莱想在哲学上战胜无神论，但他探讨的却是一个尚存争议的有关上帝存在的问题，因为为了反驳"即便没有有限的精神来感知，事物也存在"这种异议，贝克莱说：还存在无限的精神来感知它们，那就是上帝。

**大卫·休谟**(1711~1776年) 自休谟完成他的主要著作《人性论》(1739~1740年)时起，就有志于成为"有关人的科学界的牛顿"。一方面，休谟认为，除了逻辑学和数学两门形式学科之外，包括哲学在内的所有的科学都应该遵循"建立在观察与经验基础之上的实验主义的方法论"。另一方面，休谟从洛克和贝克莱的感觉论当中得出了怀疑的结论。认识论由此变成了认识批判，连同哲学在内的各学科对科学性的严格要求都有所削弱。一切观念最终都源出于内外感官感知的印象(impressions)和记忆，因此休谟是一位经验论者。通过想象力及其精神活动即联想，会产生更复杂的观念。各观念间的联系原则分为三种，分别导向三种类型的知识：相似关系(resemblance)使数学成为可能，时空上的接近关系(contiguity)和原因或结果关系分别导致自然科学和"批判的形而上学"的产生(见休谟《人类理解研究》，1748年)。



**大卫·休谟**

休谟的这幅肖像是1766年由阿兰·拉姆塞所画。休谟早年入爱丁堡大学，后来，他迫不得已去学习法律，并在1729年神经错乱。

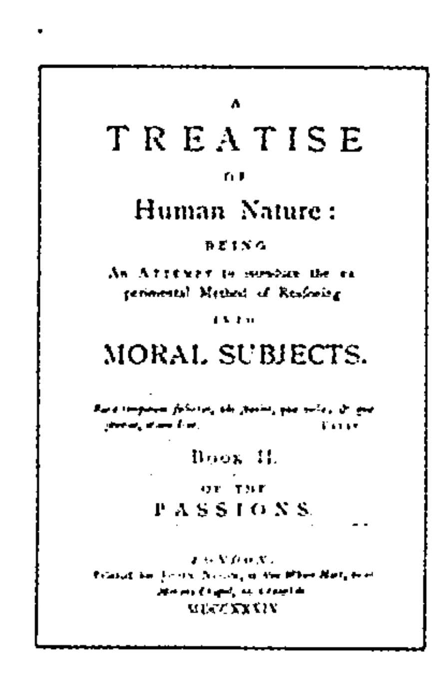
按照休谟的观点，甚至连近代科学如此引以为傲的巨大进步——通过归纳法获得的经验，都没有客观的根据，而只有心理学上的根据。这一切要归功于在对稳定联系的重复经验中形成的习惯，它之所以是合理的，原因只在于它所符合的联系原则。休谟还从批判认识论的角度对"自由与必然"的论题进行了探讨。联

① 代表唯心主义哲学家贝克莱本人。——译者注

系到历史研究，他提出这样一个问题，即人类的行为是自由的还是必然的。休谟通过区分两种不同的视角——行为者的非必然性的决定和历史学家作出的因果解释——回答了这个问题。即使行为者不认为他的决定是必然的，这些决定也可以用因果关系来解释。

休谟在认识批判领域的这部核心著作开创了一门关于因果关系的新理论。在对原因进行了习惯性的思考之后，会有一种力量使得两件事情之间产生必然的联系。同时，在时间上先发生的那件事相对于继而产生的效果而言叫做原因：例如闪电是打雷的原因，变暖是冰雪融化的原因。休谟另外强调，这里提到的这种力量是无法以经验为依据来获得的。因为通过其他方式也是得不到必然的因果关系的，所以在原因与结果之间就不存在必然的联系（necessary connexion），而只存在恒常的关联（constant conjunction）。与莱布尼茨不同，休谟认为这种关联足够用来解释自然规律。奇迹被定义为是对自然规律的违背，休谟却认为奇迹并非绝不可能，而是有一点儿可信的。在他的关于因果关系的怀疑论著作《形而上学》里，经验论者休谟"战胜了"那些常识哲学家们。康德理性批判的基础正包括对这一悖论进行反驳的尝试。

休谟受古代怀疑论的影响颇深。他虽然否认科学的客观基础，但并不同意皮罗极端怀疑论的观点。他反驳的论据不在于认识论上的自然，而在于生活实用意义上的自然：极端怀疑论在理论上是无法驳斥的。因为只有当人们使用那些本该统统沦为系统的怀疑的牺牲品的东西时，笛卡尔的不可怀疑的确然性才会产生实事性的认识。在"日常生活事务"中，怀疑论的原则却烟消云散。于是证明了这些原则实际上是无用的，正因为如此，休谟赞成温和的（mitigated）怀疑论。据此，哲学无非是对日常生活在方法论上的并且偶尔修正了的反思：休谟知道重视常识，但却不是一位具有"健全人类理智"的哲学家。




**《人性论》**

**休谟的《人性论》是英国经验主义的核心经典之一，1739~1740年间，作为无名之辈的休谟在伦敦出版了该书，其副题为"把推理的实验方法引入道德领域"。全书有三部分，第一部分论"理解"，旨在说明人的认识过程；第二部分论"激情"，旨在用生理学解释人的情感；第三部分论道德，旨在从赞同或反对的"情感"出发阐述道德上的善。**

在其重要哲学著述《自然宗教对话录》（1751年著，因与教会发生冲突，去世后才发表）中，温和怀疑论发展为广泛的宗教批判，休谟再次深入探讨了证明上帝存在的两个证据。他首先反驳了从宇宙论的角度来论证上帝的存在，因为上帝的存在是被当做事实来对待的，但没有哪个事实能够要求其具备必然性。此外，充其量上帝的存在能够得到证明，可是他的属性的存在却无法得到证明。对于休谟来说，更重要的是反驳从目的论角度来论证上帝存在的核心证据，即统

辖宇宙的设计(design)。他用三个论据反驳了该证据。(1)驳斥"人神同形同性论":不可将人类的计划性活动与创世者的活动进行类比;(2)从我们所熟悉的这个世界的计划性得出整个宇宙的计划性，这是不合理的外推法;(3)从可见的秩序中无法得出计划着的理性存在的结论,因为秩序也可能是物质内部结构的自然结果。除此之外,世界不能理解为上帝设计的一个机器,人们可以把它视为动物,而上帝则不能作为"造物主"而应该作为世界的"灵魂"来理解。

休谟的伦理学与其说是规范性的,毋宁说是描述性的,因为它更多的是探讨对行为的事实评价,而不是道德评价[见《人性论》第三卷;《道德原则研究》(1751年)]。道德感官的伦理学在这里与享乐主义(Hedonismus)和纯粹实用主义理性联系起来:其评价能引起喜悦的感觉的特性或行为会被接受,反之则会遭到拒绝。同时要考虑的不仅有个人的利益(自爱原则),还有同情原则或人性原则(《人性论》中的说法是"fellow feeling":同胞感)。这样你会同样感到他者的欢乐与痛苦,不过当然是以减轻了的形式。当道德感官的作用对于行为者及其周围人来说都不确定的时候,理性只关心其必需的手段,注重结果,并以这种方式降级为"情感的奴隶"。笛卡尔不否定动物有感受痛苦的能力,但否定它们有理性能力,休谟的观点则与此相左,认为动物至少能产生经验并从中形成习惯。休谟指出,人们不能从纯粹的"是"的命题("事情是什么样的")推断出"应该"的命题(人们应该做什么)。他对"是-应该"这一错误的指明具有极为深远的影响。

四卷本巨述《英国史——从恺撒入侵到1688年革命》(1754~1761年)是休谟作为一名重要的历史学家的代表作。而他的《道德、政治和文学论文集》(1741/1742、1752年)转向一般性地讨论当时的现实,被认为是休谟取得的一项最伟大的文学成就。

**亚当·斯密**(1723~1790年)　道德哲学家和国民经济学家斯密是哈奇森的学生兼休谟的朋友,他深入研究并发展了二者的道德哲学思想(1759年著《道德情操论》)。但使斯密闻名于世的,乃是其至今仍被奉为经典的国民经济学理论:1776年出版的《国民财富的性质和原因的研究》(一译《国富论》)。每一个通过劳动和节约致富的人的赚钱的天性是这本著作的出发点。同时,还允许他们——这就是自由市场的思想——自由而不受限制地发展。因为供求会调节平衡好一切,因此国家应该只需要关心自由和权利,建立公共机构,此外不干预



**亚当·斯密**

亚当·斯密是苏格兰经济学家和哲学家,以《国富论》(1776年)著称于世。从1748年起,斯密成了爱丁堡文人圈的一员,其他成员包括大卫·休谟、日记作家詹姆斯·鲍斯韦尔以及工程师詹姆斯·瓦特。

经济。斯密批判了他那个时代的国家重商主义干预政策，因为国家的许多规定限制了市场的发展速度，阻碍了全体人民收入的逐渐提高，而这些只有在自由市场的环境下才会实现。在收益分配问题上，斯密要求还要兼顾除了工人以外的地主和资本家。脱离私有经济而存在的国民经济形式是斯密所反对的。

**推荐读物**：作为对整个时代的了解，首当推荐康德所著的小论文《答复这个问题："什么是启蒙运动?"》[①]。要了解莱布尼茨，可以先从阅读《人类理智新论》[②]和《神义论纲要》的前言开始，孟德斯鸠的思想则看《论法的精神》[③]的序言和第 1~3 卷、第 6 卷(第 6 章最佳)和第 14 卷(第 1~5 章最佳)。伏尔泰的著作可以阅读《形而上学论》(1735 年)、《论宽容》[④](1763~1765 年)和《共和思想》(1765 年)。《百科全书》中可以挑选部分来学习，如"大纲"和"权威"、"百科全书"、"正义/不正义"、"历史"、"人"、"天赋人权"、"哲学家"、"哲学"、"革命"和"宽容"等条目。卢梭的著作可以阅读其《第一篇论文》[⑤]和《第二篇论文》[⑥]的前言，接着看《社会契约论》[⑦]的卷 1、2 和 4(第 1 和第 8、9 章最佳)。作为休谟思想的入门值得推荐的是他自己所作的《人性论》纲要(1740 年)。随后可以研习其著作《自然宗教对话录》[⑧]和《道德、政治和文学论文集》中的若干篇章，比如《论统治的第一原则》、《论政府的起源》、《论原始契约》(反契约论)和《论自杀》。

---

① 中译本见康德《历史理性批判文集》，何兆武译，商务印书馆，1990 年，第 22~31 页。——译者注

② 中译本见莱布尼茨《人类理智新论》，陈修斋译，商务印书馆，1982 年。——译者注

③ 中译本见孟德斯鸠《论法的精神》，张雁深译，商务印书馆，1995 年。——译者注

④ 中译本见伏尔泰《论宽容》，蔡鸿滨译，花城出版社，2007 年。——译者注

⑤ 中译本见让－雅克·卢梭《论科学与艺术》，何兆武译，上海人民出版社，2007 年。——译者注

⑥ 中译本见卢梭《论人与人之间不平等的起因和基础》，李平沤译，商务印书馆，2007 年。——译者注

⑦ 中译本见卢梭《社会契约论》，何兆武译，商务印书馆，2003 年。——译者注

⑧ 中译本见休谟《自然宗教对话录》，陈修斋、曹棉之译，商务印书馆，1989 年。——译者注

# 第11章

# 伊曼努尔·康德

近代没有哪位哲学家像康德（1724~1804 年）那样，如此恒久地改变了近代的思想，以至于既是欧洲启蒙运动的顶点，同时又是其转折点。无论是一般知识还是数学和自然科学，抑或道德、法律、历史和宗教，还有美学和生物学，康德为几乎所有的哲学课题奠定了一个崭新的基础。其相关著作体现出深刻的原创性和概念-论证的清晰性，直到今天还影响着哲学探讨。此外，康德引入了和平作为一个新的哲学基本概念，并为一般哲学，也为认识论和道德哲学提供了一种世界公民、世界主义的视角。虽然从历史角度来看，他的思想植根于欧洲，但他却将其发展成一种不拘泥于欧洲而能够放诸四海的哲学。



**伊曼努尔·康德**

德国哲学家伊曼努尔·康德是历史上最伟大的哲学家之一，他提出，人的认识既依赖于经验，也依赖于理智。

康德是近代伟大哲学家当中以担任本专业职业教师来挣取生活费的第一人。尽管康德一生从未离开出生地哥尼斯堡及周边地区，但他好奇心强，兴趣广泛，博览群书，善于与人交流，理解力强，因而世界知识异常渊博。因为天资聪慧，他得以进入当时德国最好的学校之一——皇家腓特烈学校——读中学(1732~1740年)。此后他又学习了数学和自然科学、神学、哲学和古典拉丁文学(1740~1746年)。获得哲学硕士学位(1755年，康德从未费心谋取博士学位)之后，他从事教学工作逾40年，大受好评，当然也花费了不少的时间，1770年起担任逻辑学和形而上学教授。和当时的普遍情况一样，他按教科书讲课：按照处于莱布尼茨和康德之间的著名德国哲学家沃尔夫(Christian Wolff，1679~1754年)的继承者迈尔(G. F. Meier)的《理性论》讲授逻辑学，主要按照沃尔夫的自成一派的学生鲍姆加登(Alexander Gottlieb Baumgarten，1714~1762年)的相关思想讲授伦理学和形而上学，按照阿亨瓦尔(Göttinger Juristen Gottfried Achenwall，1719~1772年)的《自然法》讲授法哲学。

"前批判时期"著作中突出的有《自然通史和天体论》，后来作为"康德-拉普拉斯理论"成为一种备受推崇的天文学基础理论。康德在此处提出了一种纯科学的宇宙起源学：宇宙生成论。即便是近代物理学的伟大楷模牛顿在其宇宙起源学中也作了神学的假设。在"给我物质，我就用它给你们造出一个宇宙来"的口号下，康德作出了纯粹理性的解释。主要是在休谟和卢梭的影响下，同时也受到瑞典自然研究者和哲学家斯维登堡(Emanual von Swedenborg)所谓幻相的触发(康德的著作《一个通灵者的梦》即为驳斥他的幻相而作，1766年)，康德于1761年开始了对形而上学经典问题的研究，由于这些问题相当棘手，他发现自己受制于着手开始探索的领域。教授就职论文《论感性世界和知性世界的形式和原则》(*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*，1770年)正好给他提供了一个演练机会。

康德起初认为教职论文仅需稍作修改并扩充"一些版面"，之后他却陷入了一个反思过程。尽管他的朋友翘首以待，这个过程却一拖就是十年。然后，"在四五个月内下笔如飞"，写成了他的第一部代表作《纯粹理性批判》(*Kritik der reinen Vernunft*)，叔本华(Schopenhauer)称之为"欧洲有史以来写就的最重要的书"。此时康德57岁，才印证了他卓越的哲学天赋。此后二十多年间，康德几乎每年都写出后来享誉世界的作品。康德天生体质孱弱，正是凭借强大的意志力、严格的养生规则和精确的日常作息，他才得以完成自己的毕生巨著。当然，与各界朋友共进午餐也当属原因之一。

在其第一部代表作中，康德将那个时代的一个主导观念"批判"运用于另外两个主导观念"理性"和"自由"之上，从而使启蒙接受了自我批判。这种批判指向的是整个新哲学：笛卡尔、斯宾诺莎、莱布尼茨及其学生沃尔夫的理性主义，以及洛克的经验主义和休谟的怀疑论形式的延续。康德被近代自然科学的巨大进步所震撼，认为理性主义和经验主义之争是一桩"丑闻"。为了消除这种丑闻，并将基础哲学如形而上学置于"科学的可靠途径"之上，他搁置

了对上帝、自由和不朽的追问，而致力于这样一个先决问题：一般形而上学作为科学是否可能？除了这个先决问题，康德还讨论了很多其他问题，甚至是道德和国家问题。《纯粹理性批判》对这些问题都进行了探讨，因此读起来可以跟柏拉图的《国家篇》媲美，如同一部"哲学科学的百科全书"。

康德创造了一种新的方法，即先验的理性批判方法。他利用这种方法，将哲学从数学（理性主义）和自然科学（经验主义）等其他模式中解放出来，创建了方法上独立自主的哲学。《纯粹理性批判》出版之后，德国启蒙运动的杰出代表摩西·门德尔松（Moses Mendelssohn，1729~1786年）将他所崇敬的康德称为形而上学的"碾碎一切者"。实际上康德不过是放弃了形而上学的传统形态，并且通过自己的全部批判作品建立了新的形而上学。这种形而上学由三个问题所引导：（1）我能认识什么？（2）我应该做什么？（3）我可以希望什么？而它们合起来就是第四个问题：人是什么？许多康德注释者都只把第一个问题归入第一批判，实际上它四个问题都探讨到了。因为归根结底，康德在此已不仅仅对知识感兴趣。就理性的"终极目的"所指向的三个对象（自由的意志、不朽的灵魂和上帝的存在）而言，康德在理论上的兴趣小，而在道德-实践上的兴趣大。

## 我能认识什么？——纯粹理性批判

哲学家无休止的争论不由得产生这样一个问题：一般哲学作为科学是否可能？为了回答这个问题，同时为了对理性主义和经验主义之间关于是否可能存在纯粹出于理性的认识的争论作出裁决，而且最终不是"随意"而是"依法"作出这个裁决，康德指定了一个理性的法庭。它被委以保证合理要求、拒绝无理僭越的使命，其目标不在于"纯粹理性"的判决。更确切地说，这个法庭的责任在于"对它的起源、范围和界限加以规定，但这一切都是出自原则"。[①]因此理性担任了全部三种角色。它是被告，人们指控它提出了没有根据的认识要求。它是辩护人，考虑如何作出对理性的要求有利的辩护。最重要的是，它是法官，负责作出判决而且是民主的判决，因为这取决于"自由公民的全体一致"。

在《纯粹理性批判》这个审判过程中，康德不仅讨论了哲学家相互之间的"战争"——"无休止的争论"，而且讨论了出现于理性自身中的矛盾。这两个层面上的"战争"应该被一种永久持续的"和平"所替代。因而康德的第一部代表作体现了世界公民主义的[②]思想。该作品之

---

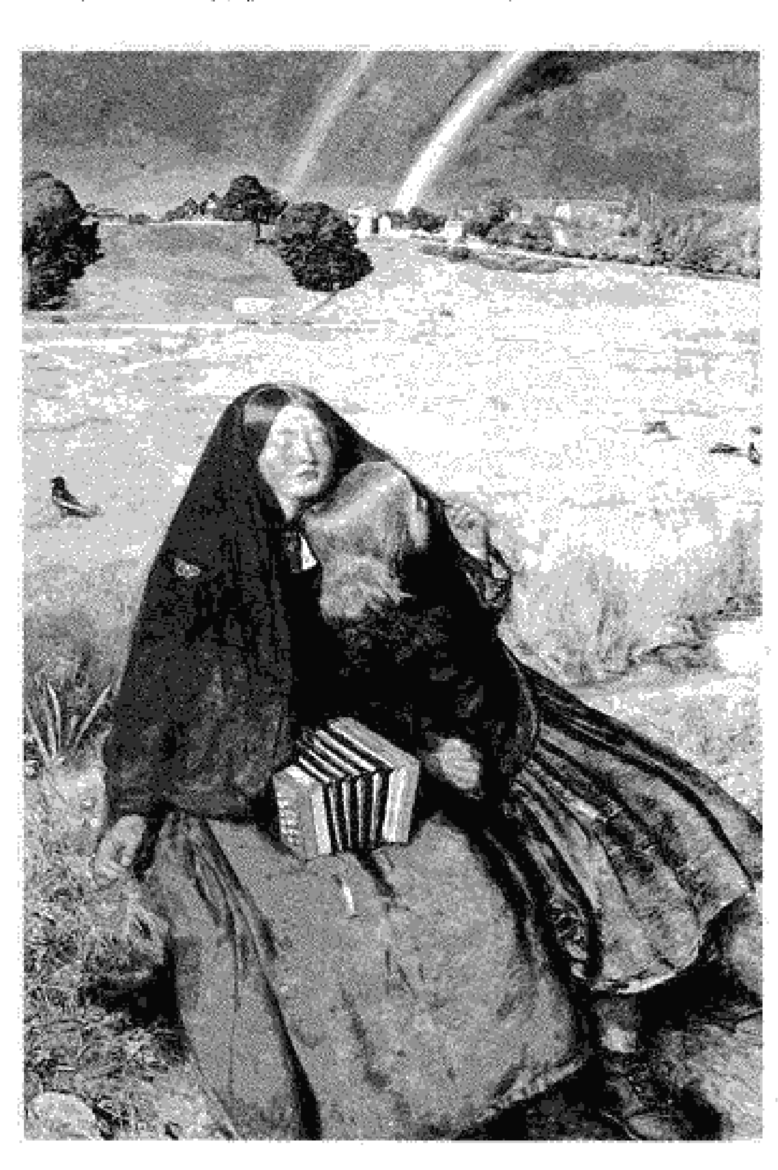
① 此处译文引自邓晓芒译、杨祖陶校《纯粹理性批判》，人民出版社，2004年，第4页。——译者注

② kosmopolitisch，一般译为"世界主义的"，此处作者将其拆成kosmo-politisch分开讨论，kosmo-意为宇宙的、世界的，politisch意为政治的、公民的，故相应译成"世界公民主义的"。——译者注

所以是世界公民主义的，是因为它以一种典型的政治情境为出发点，以作为无尽争讨之战场的哲学为出发点。在更高的意义上，它是政治的，因为它保证了自由的民主程序，而且不是通过权力而是通过法律和公开辩护——法庭，来裁决理性主义和经验主义之间的争端。它是世界公民主义的，因为它所依据的不是特定文化的假定，而唯有普遍的人类理性。

康德无疑对彻底解决理性主义和经验主义的争端寄予了过高期望。然而他如同一位优秀的法官那样，全面公正地深入研究了所有争论的关键之处，并因此而得出了不仅超越前人而且迄今仍值得讨论的解决方案，就此而言，他获得了成功。

起初，康德只是对作为认识能力的理性即理论理性实施了“诉讼”，后来过渡到了作为意欲能力的理性即实践理性，最终指向了作为目的规定能力的理性即反思性的判断力。康德一般把理性理解为超越感性，从而使人独立于感性的能力，即独立于感官知觉的理论理性，独立于感性动机的实践理性，以及独立于经验的预先规定的判断力。



**经验的本质**

康德认为，事物如果不能为我们的身体器官所把握，也就不可能成为我们的经验。在约翰·埃夫雷特·密莱司的画作《盲女》(1856年)中，盲女可以欣赏协奏曲的乐声，触摸女儿的手，闻到女儿头发的味道，却永远不能“感受”身后天空的彩虹。

藉由逻辑学、数学和物理学这三个模式，康德揭示了一门成功的科学的基本范式，即面向认识主体的转向：“我们关于物先天地认识到的不过是我们自己置入其中的东西”。相应的“思维方式的革命”奠定了认识主体相对于客观性的新的地位。与自然态度即认识论的实在论相反，不再是主体遵循客体，而是客体应遵循主体的预先规定。毋庸置疑，一门客观的科学不是依靠经验主体任意的遐思漫想，而是依靠那些“先于一切经验”(先天)和先于所有个体的理论理性的共同构件，是它们首先使得认识得以可能。因为康德将对这种可能性的先天条件的考察称为“先验的”，他的哲学就被称为先验哲学，更确切地说，叫做批判的先验哲学或先验批判。

康德认为，每一认识中都有两种“权利上平等”的能力——感性和知性——在共同起作用：“如果没有感性，对象就不会被给予我们。如果没有知性，就没有什么能被思维。思维无内容则空，直观无概念则盲。”通过这两种认识能力，加上在二者中起中介作用的判断力，康德发现了不依赖于经验的原理。他在感性中发现了“纯粹的”也就

是不通过经验习得的“直观形式”空间和时间，在知性中发现了“纯粹知性概念”即“范畴”（康德从判断表中获得），在判断力中发现了“先验图式”和纯粹知性的原理（参见下表）。

| 判断形式表 | 范畴表 |
|---|---|
| 1. 量 | |
| 全称<br>特称<br>单称 | 单一性<br>多数性<br>全体性 |
| 2. 质 | |
| 肯定<br>否定<br>无限 | 实在性<br>否定性<br>限制性 |
| 3. 关系 | |
| 定言<br>假言<br>选言 | 依存性与自存性（实体与偶性）<br>原因性与从属性（原因与结果）<br>协同性（主动与受动之间的交互作用） |
| 4. 模态 | |
| 或然<br>实然<br>必然 | 可能性——不可能性<br>存在——非存在<br>必然性——偶然性 |

近代自然科学用数学语言描述其规律，这在当时的开普勒的行星运动定律和伽利略的落体定律尤其是牛顿的理论力学中体现得尤其明显。在康德看来，自然科学的这种发展达到了先验自然定律的层次。数学定律如何表述的问题，甚至是何种数学方法起主导作用的问题，符合经验的自然科学研究就能单独回答了。然而哲学可以不依赖经验有效地表明，为了达到客观性，自然科学必须探求数学定律。第二条先验的自然规律是（针对休谟观点的）因果律。在康德的先验意义上，它既没有把某些事件解释为结果、把另一些事件解释为原因，也没有给出确定的因果规律。它从未表明，这些因果规律能够以何种数学方法来表达。康德的因果律既满足牛顿物理学的“决定论”规律，又满足非决定论的——更好的说法是“随机的或可能的”——量子理论的（概率）定律。它指出，在什么条件下可以断言事件发生的时间上的相继是客观的，也就是说，是在这个世界上发生的：人们必须认清，这一系列事件是某种因-果-规则的体现。康德以一艘在河流下游行驶的船为例对此进行了解释。人们首先知觉到船在上游，然后知觉到船在下游，这并非取决于知觉的任意专断，而是依据“水流把船牵引至下游”这个因-果-规则。

缺乏认识主体的先于经验的有效要素就无法达到任何认识，所以认识并不指向独立于

它的“物自体”(Ding an sich),而始终指向那“就我们而言的物”——现象。然而现象并非低等的、“非本真的存在者”,并非“仅仅是现象”,而是唯一的客观的对象。那独立于感性和知性之纯粹先行赋予的物自体,也并非高等的、“本真的存在者”,而只是感觉的基础,它在整体上缺乏规定性,是一个纯粹的“X”。

从亚里士多德到莱布尼茨都一再强调,知性具有独立于经验的要素或曰“思想的原子”。不过,“即便连感性也需要独立于经验的要素,是这些要素才使数学(几何学)和理论物理学(力学)得以可能”这个命题,则仅仅源出于康德。因而他的先验感性论(希腊语 *aisthēsis*,感觉和感官)属于第一批判中的独创部分。然而,构造性的顶点却是一种新的先验的自然规律——纯粹知性的原理。

按照《纯粹理性批判》的第二部分先验辩证论(这里是在幻相、假象的学说的意义上来说的),人们必然会从事形而上学。同样必然的是,形而上学仅仅产生真理的假象,当然不是一般的而是“先验的幻相”。形而上学是必然的,因为它来源于对(三重)无条件者的思考的“自然”进展:(1) 思维主体的绝对统一性,即灵魂;(2) 空间和时间中的物的绝对总体性,即世界;(3) 绝对最高的本质,即上帝。因此存在特殊形而上学的三种体系:理性心理学主张,思维性的本质即灵魂是一个绝对单纯的、非物质的特别是不朽的实体(Substanz);先验的宇宙论认为,关于世界时空范围、世界有限性或无限性的命题,能转换成关于自由的可能性或不可能性的进一步的命题;最后是自然神学,研究上帝的可知性。

在所有这些情况中,理性在认识子虚乌有的地方虚构了认识,因为对认识来说不可或缺的感性在此毫无用武之地。第一个二律背反(Antinomie,出自希腊语,指诸法则的对立冲突)提供了这种理性之谬误的实例:按照(理性主义的)正题,世界在空间和时间上是有界限的,而按照(经验主义的)反题,世界在空间和时间上是无限的。根据第二个二律背反,世界由最小的完全单纯的部分组成(理性主义),或者,世界不是由最小的完全单纯的部分组成(经验主义)。凭借出色的编排,康德导演了一场相互矛盾的主张之间的自由辩论。康德把这种措施称为怀疑的方法,并将其与作为学说的怀疑论区别开来。在反驳对方的能力上,理性主义和经验主义双方是势均力敌的。如果他们就此推出他们自己的并且仅仅是他们自己的主张的真理性,那么他们就忽略了这样一点,由于对方也具有同样的说服力,这样他们已经被驳倒了,所以双方都有“理”,然而都是有局限性的。

康德也对上帝存在证明进行了批判。他虽然承认上帝是所有思想的最高目标,但是否认,这个目标是出于逻辑理由,也就是出于无以驳斥的理由可以证明或反驳其具体存在的对象。就从上帝的概念出发进行的证明即本体论的上帝存在证明而言,康德对作为完满的本质的上帝概念是认可的,但是对所谓的结论,即完满性必然包含实存(Existenz),进行了反驳。因为这种纯粹的具体存在不包含对一个对象的性状(Beschaffenheit)的阐明,所以它根本不是对

象的属性(Eigenschaft):除了全知、全善、全能的属性,上帝并不具有存在的属性。“一百个现实的塔勒[①]所包含的不比一百个可能的塔勒多出分毫。”一个现实的上帝是否符合上帝的概念即“可能的上帝”这个问题,只能通过“进行补充的”感知来回答,然而上帝根本不可感知。

这种在“辩证法”中探讨的仅仅是臆想的认识犯了同样的根本性的错误:它们想要获得关于绝然的整体的实事性认识,虽然这种“向着整体的迈进”并不是客观上而是主观上必要的。它无助于在客观上认识世界,但有助于在主观上谋求理性的完备性。无论如何,康德承认理性的这些相应“理念”:灵魂的不朽、作为全体存在着的物的总体的世界、意志的自由以及作为最高实在的上帝。从应作为认识的基础起到建构作用的形而上学的理念中,得出了调节性意义上的先验理念。它们不是扩展认识,即感性和知性的共同运作,而是仅仅扩展了知性这一方面。举例来说,它们强调,思想的完备性永远不会被给予,但却可能不断地被放弃。通过这种方式,近代的探索热情达到了先验的同时也是更为谦虚的层次。这些先验的理念向人指出,全部知识是开放的,但也是不可达及的。培根派出的探索之船所济之沧海,最终永远无法让航船破浪前行。

## 我应该做什么?——道德和权利

康德的思想也改变了行为世界,并且产生出自那时起就堪称权威的道德理论。如同在理论领域一样,康德也区分了实践领域中依赖于经验的部分和“纯粹”的部分。在第一种情况下,实践理性包括:意志、目的、外部的欲求的目标、需要以及愉快和不愉快的情感。人遵守的是外在的法律,从而其行为是 *heteronom*(希腊语:他律)的。在第二种情况下,人相对于外在的法律是独立自主的,因此是 *autonom*(希腊语:自律)的。此时康德强调,“所有道德概念都完全先天地在理性中有其位置和起源”。对于实际行动,则无疑需要经验和通过经验增强的判断力。只有就最终动机而言,例如决心诚实做人,经验才不起作用。相关著作《道德形而上学基础》(*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*,1785 年)和《实践理性批判》(*Kritik der praktischen Vernunft*,1788 年)不但反对认为道德取决于经验动机的伦理经验主义,而且反对怀疑真道德的现实性的伦理怀疑主义。通过由四个部分组成的论证,康德提出了替代方案,他规定了:(1) 道德概念,并将其应用于(2) 有限的理性存在者——人——的情形中。此外他还阐明了义务(Pflicht)、绝对命令(kategorischer Imperativ)及道德性(Moralität)与合法性(Legalität)的区别等概念。他发现(3) 道德在意志的自律(Autonomie)中的起源,并试图通过理性事实(Faktum der Vernunft)来证明道德的现实性:

---

① Taler,德国钱币。——译者注

（1）“在世界之中，甚至在世界之外，除了善良意志，完全不可能设想一个无条件善的东西。”在这个著名的命题中，康德隐藏了一个“前命题”：道德的善即意味着无条件的善。康德指出，善良意志的所有竞争对手都不符合这个概念：无论是自然禀赋如精神上的才能（理智、机智、判断力）还是性格上的特征（勇敢、果断、坚定），无论是幸运之所赐（权力、财富、荣誉、健康）还是值得珍视的品质如克己自制和深思熟虑。因为它们既可以加以好的应用也可以加以坏的应用，全都是模棱两可的。只有善良意志消除了模棱两可。按照传统的道德哲学，绝对的善是快乐（伊壁鸠鲁），或者是自然秩序（斯多噶派），是神的意志（神学伦理学），或者是有益的自爱（卢梭），或者是与其相似的、道德上的同情心（莎夫茨伯利、哈奇森、休谟）。与所有这些观点不同，康德认为绝对的善就在于善良意志本身。

（2）因为人类也可以被感性地规定，所以善良意志或道德在他们那里不是作为“是”存在，而是作为“应该”存在：作为义务或命令存在。命令不是通过内在或外在的强制，而是通过根据来回答“我应该做什么”这个实践上的基本问题。它们按照影响范围分成三个等级：假言（如果-那么）命令要么被视为（a）仅仅在某种观点（“如果你想要 x，那么你必须做 y”）的假设下的技术命令，要么被视为（b）指向人类对幸福的自然兴趣的实用命令（“如果你想要幸福，那么你必须做 z”）。（c）与此相反，绝对命令要求行为的原则（准则）与其他东西无关，而就自身而言就是善的。因为它不受任何限制，无条件地普遍地承担义务，所以它将对道德行为的要求与可普遍化的准则联系在一起。它的内容如下：“要只按照那种你同时能够愿意其成为一条普遍法则的那个准则去行动。”

（3）只有在道德义务为了其自身而被遵循（“出于义务”）的地方，才有真正的道德——道德性，否则就只有合义务性——合法性。康德认为道德性的可能性条件是受自我设立的准则支配的能力，即自律。自律绝不是要求摆脱所有的感性冲动，而只是剥夺它们作为最终动机的权力。

（4）针对怀疑主义的反驳——道德意识最终不过是自我欺骗，康德依据无可否认的理性事实阐明了他认为的道德意识。理性事实体现为作出判断的特定方式：一个人如果受到处以死刑的威胁，被要求去对一个清白的人作伪证，是否仍然能拒绝作证？这个问题的答案无疑是：是。因为即便是非常留恋生命的人，也可以设想他出于诚实作证的义务而放弃这种自然倾向。

**道德义务**　在康德看来，道德不会被社会道德所缩减，并且也存在针对自身的义务。此外，义务还区分为有特定的作用范围的义务即所谓的不完全的义务，以及无作用范围的“完全的”义务。因此，义务有四个层次：

| | 完全的义务 | 不完全的义务 |
|---|---|---|
| 对自身的义务 | 禁止自杀 | 发展自身能力的命令 |
| 对他人的义务 | 禁止虚假的（欺骗性的）承诺 | 救助命令（Hilfsgebot） |

**政治哲学**　藉由一部简短著作，同时也是迄今为止在该主题上最重要的论文《永久和平论》(*Zum ewigen Frieden*，1795年)，康德奠定了其作为一名政治思想家的声望。没有政治利益，也没有宗教动机(由于宗教的多样性，它更容易引发争执)，更没有在空洞的爱和友好中共同生活的狂热的乌托邦，康德阐明了一种无条件的、就此而言是永恒的和平的前提条件。

在该书中，有六篇预备性文章包含了和平的消极方面的先决条款，三篇结论性文章囊括了和平的积极方面的正式条款：(1) 每个国家的公民体制都应该是共和制。按照康德的预想，作为每次战争受害者的公民，不会对自愿决定发动一场侵略战争有任何兴趣。(2) 国际权利(法)应该以自由国家的联盟(同盟)制度为基础。(3) 世界公民权利(法)将限于以普遍的友好为其条件，限于简朴的探访权利而非奢侈的要求款待的权利：在外国土地上无权要求受到殷勤款待，但有权要求不受敌视。因此，康德抨击当时的殖民主义是“令人惊恐”的不公正。

在第一条附注“永久和平的保证”中，康德概述了人类社会史，它的起点仅仅是人类的天性，然而以获得普遍和平为其最终目标。这样就向政治实践主义者和政治理论主义者表明，他们无法用所谓的不可行性为他们对全球性和平秩序的漠不关心辩护。对康德来说，和平不仅是一个权利概念，而且是他的全部思想的一个基本概念，并且同时是历史的最终目标。

《法的形而上学原理》(*Metaphysische(n) Anfangsgründe der Rechtslehre*，1797年)一书表明康德是一位杰出的法哲学家和国家哲学家。在理性法的自然权利的框架内，康德建立了一个道德的权利原则，即普遍的自由：“权利是这样一些条件的总和，根据这些条件，一个人的自由决断，按照一条普遍的自由法则，能够和其他人的自由决断相协调。”在此基础上，康德提出了先天权利的最高准则——人权，阐明了(以所有制为基本制度的)私法和公法的哲学基本特征。私法和公法必须用于保障先天和后天权利，裁决争端。

## 我可以希望什么？——历史和宗教

在康德看来，哲学首先划分为两个主要部分：关于感性世界——自然——的理论哲学，和关于道德世界——自由——的实践哲学。不过这两个部分、两个世界却不可以不相干地并存，因为感性世界也应该体现出自由。为了弥合自然和自由之间的鸿沟，康德试图进行调和。他发现，导致困惑的东西，一方面是两个新的主题即历史和宗教，另一方面是自身的认识能力即(反思性的)判断力。后者致力于两个特定的对象领域——一个是美和崇高，一个是自然的合目的性——的研究，同时也致力于全部理性的统一即哲学体系。

道德所要求的，是否有一天会成为持久的现实，这个问题对康德来说是希望的内容，当然不是一种狂热的希望，而是一种有根据的(理性的)希望。对于外在自由即作为权利的道德，他在历史哲学如《世界公民构想中的普遍历史理念》(*Idee zu einer allgemeinen Geschichte*

*in weltbürgerlicher Absicht*，1784年）中回答了这个问题，对于内在自由即作为道德性的道德，他在宗教哲学（《实践理性批判》第二卷；《纯然理性界限内的宗教》，1793年）中回答了这个问题。

在历史哲学方面，康德从两方面认可卢梭在两篇论文①中的观点：（本能所规定的）自然和（理性所规定的）文明之间的冲突不可避免，并且从前者到后者的过渡是一种（罪恶的）堕落。因为本能的解放释放出无尽的欲望和大量"从未为人所知的罪恶"。不过对康德来说，这个过程是必要的，由此人发挥出其才能和力量，最终达到外在自由的完美状态：国内、国际、世界公民的三重法权状态。康德并不否定科学的进步，但认为另一种进步——权利和自由的进步——更具有历史意义。他用"非社会的社会性"来说明这种进步。具体而言，这种进步有两种动力：一是连绵战争造成的困顿，一是对富裕的兴趣（"商业精神"），而后者"无法与战争共存"。

通过对根本的也就是根源上的恶这个主题的探讨，康德赋予了圣经关于原罪的观念以哲学意义。据此可以看到(a)一种倾向，不过不是为恶的自然倾向。(b)它不仅存在于单个的人那里，而且存在于全体人类那里。它不是(c)生物学上的禀性，但却是"先天的"，毋宁说，它可以归于自由。这种根本的恶是宁愿服从自然偏好而不遵循道德法则的倾向，它具有三个递增的恶的等级：(1) 道德的无力：脆弱（"我有愿望，但实现不了"），(2) 非道德动机和道德动机的混合：不纯（合乎义务的行为不是完全出于义务而发生），(3) 接受恶的原则的倾向：恶意。

康德把这种恶的"大量典型事例"分成两组，一组是未开化民族的恶，例如"某个谋杀场面中平静的残忍"，另一组是"文明和文明化中的恶习"，例如"甚至在最密切的友谊上也暗地里进行欺骗"。因为这种恶意是恶的原则，所以只能通过观念的革命——通过仅仅遵循善的原则这样一种观点——来克服这种倾向，而不是通过逐渐的道德改良。

康德对上帝存在证明的批判并没有导致哲学无神论，而是为上帝概念安排了一个新位置。这个概念首先属于道德哲学范围，并且"宗教是对作为上帝律令的我们所有义务的（从主体角度考察得出的）认识"。除了对道德法则的敬重，康德的自律伦理学不容许有任何其他的道德动机。只是因为期待一种彼岸的赏罚公正才合乎道德地行动的人，恰恰错失了道德性。然而人们可以追问道德性的意义，把它看成是最高的不仅是至上的而且是完满的至善，将至善规定为道德性与幸福的一致：人们如何合乎道德地生活，就会相应地变得如何幸福。

不过，这种一致只在两个前提下是可设想的：致力于这种一致的上帝的存在以及人格的坚不可摧即灵魂的不朽，后者使得享有这种一致成为可能。康德把这些前提称为纯粹实践理性的悬设，因为为了把与至善相关联的精神需求设想为可实现的，必须作出这些假设。

---

① 指卢梭的《论科学与艺术》和《论人类不平等的起源和基础》。——译者注

## 判断力批判——自然研究、生物学和美学

第三批判(1790 年)的主题概念“判断力”,指的是“把特殊包含在普遍之下来思考的能力”。作为“规定性的”(归纳性的)判断力,它使特殊者隶属于某个既定的普遍者(规则、法则、原理),作为“反思性的”判断力,它为给定的特殊者寻求普遍,也就是目的。

通过对纯粹的反思性的判断力的探讨,第三批判涉及了一种独立于经验的、先天的合目的性(神学)。康德在整个自然界中发现了这种合目的性。它在生物领域是客观的,因为有机过程服务于自我保护和繁殖的自然目的,在其他领域它就只是所有自然研究的一种主观的同时也是先天的假设。当它试图首先将自然过程中并非一目了然的杂多性统一在经验规律(如开普勒的行星运动定律和伽利略的自由落体定律)之下,并且最终如牛顿那样,试图借助一般性理论将其统一“在更少的原理之下”的时候,它就是研究所期待发现的那种合规律性。在第三批判的另一部分美学部分,康德成就了划时代的发现。审美的先天性构成了美学的独立性和固有法则性的基础,用康德的话说就是构成了美(作为自然美、艺术美或崇高)的基础。

康德对审美判断(“鉴赏判断”)的规定既非理性主义的——作为认识的低级形式(如鲍姆加登 A. G. Baumgarten),又非感觉主义的——作为情感的表现(柏克 Burke),也非经验主义的——作为习惯的体现。毋宁说,他发现了一种特殊的理性,即无关利害的愉悦的普遍性,这种普遍性是主观的,但却是无偏见的。这种审美体验的主观的我-情感同时包括一种普遍的世界-生命情感:“鉴赏判断要求每个人都赞同”。也就是说,它遵循“共同的人类知性”的三条准则:“(1) 自己思考;(2) 在每个他人的位置上思考;(3) 在任何时候,都与自身一致地思考。”

**推荐读物**:可以从《纯粹理性批判》[①]第一、第二版序言和导论开始阅读。接下来可以读《道德形而上学基础》[②]的序言和第一章、小册子《世界公民构想中的普遍历史理念》和《永久和平论》[③](特别是第二章),然后可以读《判断力批判》[④]的序言和导论。

---

① 中译本见康德《纯粹理性批判》,邓晓芒译、杨祖陶校,人民出版社,2004 年;《康德著作全集》第三卷,李秋零译,中国人民大学出版社,2004 年。——译者注

② 中译本见康德《康德著作全集》第四卷,李秋零译,中国人民大学出版社,2005 年;《道德形而上学原理》,苗力田译,上海人民出版社,1986 年。——译者注

③ 中译本见康德《永久和平论》,何兆武译,上海人民出版社,2005 年。——译者注

④ 中译本见康德《判断力批判》,邓晓芒译、杨祖陶校,人民出版社,2004 年。——译者注

# 第12章

# 德国唯心主义

那位“哥尼斯堡智者”——康德——处处唤起了大家的激情，“康德不是世界之光，”诗人让·保罗(Jean Paul)写道，“而是有朝一日会成为整个太阳系。”当“旧康德主义者”还在传播康德学说的时候，知识分子先锋就在进行着富于创造性的争论，有不同评价认为这是对康德思想的“完成”或者“克服”，但无论如何都汇入了德国唯心主义。莱茵霍尔德(Karl Leonhard Reinhold)不仅写出了闻名遐迩的《康德哲学书信集》(1786/1787年)，还打算把康德哲学进一步发展成自己的“基础哲学”。通过其艺术哲学和历史哲学著作，席勒(Schiller)虽然比其他所有专业哲学家对传播康德哲学的贡献都要大，但他同时也想通过“美的心灵”的理想来统一义务与爱好之间的分歧，认为美的心灵会使得外在的美与内在的美德和理性和谐一致（见《论秀美与尊严》，1793年；《论人类审美教育》，1795年）。

新教神学学生中的三颗巨星分别是费希特、黑格尔和谢林(后两位曾在同一时期就读于图宾根神学院，当时关系亲密友好)，他们最终带来了有关思辨唯心主义的一系列构想，与“我们民族的摩西”(荷尔德林语)即康德一起代表了近代哲学思想发展的高峰时期。弗里德

里希·荷尔德林(1770~1843年)在早期也具有一定影响。一种新的觉醒的激情重又风靡一时。"唯心主义者"视康德仅为"哲学的曙光"(谢林语),而不再是午间闪耀的日光,这日光由他们在相互竞争中亲手燃起。唯心主义者们延续了康德第一批判(《纯粹理性批判》)的哥白尼式转折,还进一步以第二批判(《实践理性批判》)的自由原则和第三批判(《判断力批判》)的对体系的兴趣为出发点。此外,布鲁诺、斯宾诺莎[以雅可比(Friedrich Heinrich Jacobi)为中介,1785年]和莱布尼茨也对他们产生了一定的影响。

"唯心主义者"的目标远大。他们试图通过全部可获得的知识来传介法国大革命的政治新成果。同时,他们还想要越过康德的各种界限划分,从一个统一的绝对根据来阐发一切认知和存在:如主体和客体,精神和自然,理论和实践。他们通过这种方式,发展出一种不同于法国《百科全书》项目的真正哲学的方案:(康德已经认为重要的)体系的思想。总体知识不再应该像做加法那样加到一起得到,而应该出于**同一个**原则来建立:出于一个最高的原-则(费希特)、绝对(谢林)或者精神的自我运动(黑格尔)。

五大对立的调和扮演了重要的角色。其中前三对对于哲学来说是普遍重要的:(1)一和多,(2)绝对和有限,(3)精神和自然。(4)基督教突出了哲学和宗教——后来是理性和天启——的对立,以及(5)启蒙运动使得理性和历史的对立变得至关重要。早在费希特那里,更为突出的是在黑格尔和谢林那里,有一种在19世纪时得到确立的思想就引起了关注:甚至连认知和行动的基本概念及其论证模式都是受历史决定的("历史性")。

康德试图通过他的"调节性的理念"这一理论,对科学的经验立场和理性对无条件者的需要之间的关系,以一种谨慎且谦虚的方式进行调节。但思辨唯心主义放弃了这种谦虚,也许还有谨慎。方法上,它奉行的是得到重新评价过的辩证法。康德所指的"幻相逻辑"在费希特、谢林以及最为持久的是在黑格尔这里变成了"思辨真理的逻辑"。依此,绝对者的标志即总体性概念并不必然会导致错误的结论,或者说是矛盾。并非所有思想在绝对者面前都会失灵,不过按照黑格尔甚至还有谢林的观点,反思性的知性思维可能是这样。

关于对绝对者的兴趣,唯心主义者们没有忘记它与经验和科学之间的关系。谢林研究了神学、宗教学和自然科学,并首先对前两门学科产生了巨大的反作用;他了解那个时代的文学与艺术,并且为某种前意识或无意识学科做好了准备。对于黑格尔来说,类似于法律、经济和历史这样的学科是有用的;他的相应思想绝对不是脱离于经验的。通过其著作《哲学史讲演录》,黑格尔对有关哲学史的理解产生了几个世纪的影响。

**赫尔德**(Johann Gottfried Herder, 1744~1803年)是他所在时代最博学多才、最具影响的知识分子之一,并率先走上了一条独特的道路:他是历史和语言哲学家,兼诗人、神学家和心理学家,此外还是德语文学"狂飙突进"这一"天才时代"的文学评论家和美学家。

赫尔德在前批判时期曾师从于康德,但针对他后来的先验哲学,赫尔德提出了"现代"语

言批判的思想："没有语言的纯粹理性是人间的乌托邦"，因为"语言是我们理性的特征，它通过理性仅获得其形态并发展传播"。在柏林科学院获奖论文《论语言的起源》(1771年)中，赫尔德驳斥了语言神授说以及认为语言源于任意符号协定的约定说。这两个命题都是非历史性地把语言理解为一个"被发现的"且已组织起来了的符号系统。针对受洛克影响的孔狄亚克感觉论——认为语言是对符号的而非感性经验的有意识的运用(1746年)，赫尔德表示反对，理由是它不能解释这些符号得到所有说话者验证并承认的原因。取而代之的是，赫尔德认为(民族)语言是历史发展形成的，而且在哈曼(Johann Georg Hamann，1730~1788年)的影响下视诗歌为人类的母语。

在他的早期历史哲学著作(《又一种教育人类的历史哲学》，1774年)中，赫尔德反驳了启蒙运动的关于进步的思想，相反地强调了每个时代的独特价值，并反对认为当代比过去优越的观点。然而，他在晚期作品《人类历史哲学的观念》(1784-1791年)和《促进人性书信集》(1793~1797年)中则认为人性是在历史中增进的，它与个人的发展和幸福相适应。

## 费希特



**约翰·戈特利布·费希特**

费希特是一个缎带编织工的儿子，在耶拿大学和莱比锡大学求学，在那里接触了正在兴起的德国浪漫主义思潮。此后，费希特以康德的伦理思想为基础，提出了一种绝对唯心主义哲学。

不是将康德哲学作为极尽完美的学说来接受、而是对其进行坚持不渝的思考的第一人，就是约翰·戈特利布·费希特(Johann Gottlieb Fichte，1762~1814年)。因为其早期著作《试评一切天启》(1793年)起初被认为是康德的作品，而且也获得了他的赞赏，所以费希特一夜之间家喻户晓。此后不久，他在耶拿就成了德语文化精神生活的中心人物。费希特自己的思想方案，一遭到康德的反对，就给哲学界带来了新的声音。他自己致力于作出一份《昭如白日的报告》，试图以此"迫使读者们来理解他"(1801年)，不过他还是使用了一种通常是严密的语言，证明了持不同意见者的"全面彻底的错误"。

费希特称他的基础哲学为"知识学"。他所要求的不过是作为一门"科学的科学"，因此康德称之为"科学-学"。它应该证明"一切

可能的知识”，特别是理论和实践哲学。《全部知识学的基础》(*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*，1794 年)是费希特的一部权威性著作，影响巨大，但严格意义上来说，这还是一篇导论。虽然费希特完成它的时候有些仓促，但这部著作代表了他早期思想的一个顶峰。其中以绝对自我为最高原则的创造性自由理论尽管属于抽象的思辨，但还是对哲学家、神学家和“耶拿早期浪漫派”作家产生了影响。

费希特的知识学本身是在不断更新的系列讲座上得到阐发的，但其讲稿从未书面出版过。反映其成熟思想的巅峰之作分别是 1798/1799 年的《全部知识学的基础》(*Wissenschaftslehre nova methodo*)和 1804 年的《知识学》。在所有这些作品中，费希特都将康德的先验哲学与起源于笛卡尔和斯宾诺莎的对“人类一切知识的绝对第一的、完全无条件的原理”的探寻联系了起来。同时，费希特把这种知识理解为全部“伴随着必然性情感的表象”，也包括道德，而且他把作为基础存在的先验主体称为“自我”(Ich)。不论是认知还是意欲，一切都应该建立在“自我”的自发性、统一性和自我指涉的基础之上。但是，此处的“自我”不同于人们所信奉的从让·保罗到罗素(Bertrand Russell)和其他分析哲学家所持有的观点，它代表的不是一个会表达自己并表达对世界及其真实性的观念的个体的自然人。在该处的理解上，人们好像曾不得不把费希特的“主观唯心主义”评价为“精神错乱”。其实费希特这里指的是普遍意义上的东西，只有通过精神活动才能达到，指的不是经验的而是“先验的自我”。这个自我并非人的本质，而是一种行动——更确切地说是那种首先使得(认知和意欲的)主体得以成为主体的先验的行动——的建构。该行动的目的就是(认知和意欲的)行动本身：“自我是一只眼睛(自己看到自己)的能力。”

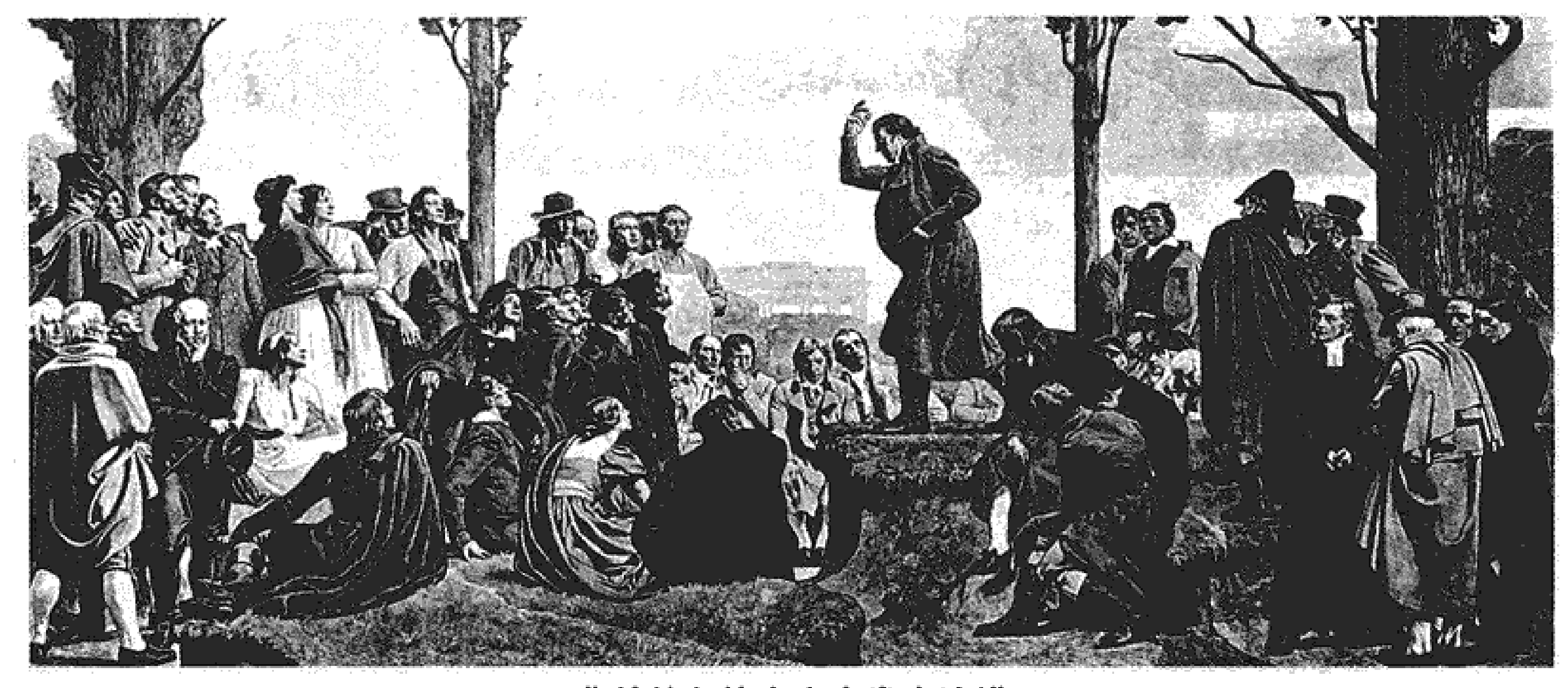
一方面，为了以一种共同的原则来解释知识和意欲，另一方面，又为了避免该解释陷入无穷无尽的回溯，费希特并没有引第一事实(*Tatsache*)“意识原则”(莱茵霍尔德语)作证，而是把先验生产力，把自由的本原行动(*Tathandlung*)，即“自我”的自我设定，作为统一的原则：“自我原初地无条件地设定其自身的存在”(“设定”同时带有非感性的自发性的意思)。那么，事实上费希特是否找到了那个绝对第一的原理呢？这个问题的答案取决于一个思维试验：人们能否否定这个原则，但仍能使(理论和实践)知识可以理解，而不会陷入自相矛盾？

费希特的第二条原理——“自我原初地对设非我”——表明，自我的先验生产力需要一个独立的对立面，即非我(Nicht-Ich)。这正是自由的内涵，它回溯自我，并获得规定性。“知识”的对立面是对象，是被认知的东西，“意欲”的对立面则是他人的自由。费希特还指出自由与自由的关系、自由之间的交流是自由的本质：“我与你的统一就是道德世界秩序之下的我们”。

康德把自发的自我立法即自律限制在实践理性即道德之内。费希特则将其上升至对理论理性同样有效的普遍原则的高度，他本人也因此产生了巨大的影响。独立性和主动性的普遍化，“人类的自我生产”，并没有表现出唯心主义思想的高傲自大，而是代表了一种洞见：即

使是先于我们而存在的自然世界之秩序也不是不依赖于我们而“自在”(an sich)存在的，它依赖于，**我们**发现一些相互关系，我们形成概念，制定法则，并使之与**我们自己**这些认知者联系起来。甚至为了产生一种“认知”，还需要有自发性(人们自己产生)、复杂的统一性和自我指涉的一些行动。因此，真正的开端是由自由行动构成的。理论和实践知识却并非“源于”自由，而是“自由地产生”的。人们从事一些他们能够拒绝的事情；人们必须向真理或道德敞开内心(第一原理)并听命于它们(第二原理)。所以，哲学家不是人类精神的立法者，而是其“历史编撰者”。因为确定了更高的追求为目标，所以费希特当然没有明确指出，这些原理对于经验有何作用。

费希特还试图在政治问题上做出一番思考。紧随其法哲学和国家哲学著作《以知识学为原则的自然法权基础》(1796年)之后，费希特还在《锁闭的商业国》(1800年)中勾勒了一个带有社会主义特征的集中计划经济体制。法国占领军驻扎柏林期间，费希特反对拿破仑的异族统治，支持德国的民族教育。他著名的《对德意志民族的演讲》所关注的更多的不是政治上的民族主义，而是唤醒德意志人民完成道德文化使命的意识。德意志神圣罗马帝国瓦解(1806



**费希特向德意志人发表演讲**

1808年，费希特在柏林发表了《对德意志民族的演讲》，成为一个著名的演讲家。在演讲中，他谴责了分裂的德国向拿破仑的军队投降，提出了国家复兴和强盛的现实看法。费希特被看做是德国民族主义的奠基者之一。

年)之后，费希特试图从两方面复兴德意志民族：一方面通过提高道德水准来消灭利己主义行为；另一方面通过指出这些做法的好处，比如成熟状态、独立的精神活动、纯粹的(道德)意欲和对祖国的热爱。同时，他还吸收了法国大革命的共和国思想和民族国家思想，并受到瑞士教育学家佩斯塔洛齐(Pestalozzi)的教育理论的影响。

费希特用以说明德意志以及斯堪的纳维亚人的特殊地位的理由，不是其种族，而仅仅是

其语言。与“死亡了的”罗马语截然不同，只有日耳曼语具备那种能够进行真正的哲学思考、真正的创作的活力。就连精神和社会的决定性进步、改革与共和主义，据说也只有充满活力的日耳曼人民才能成功获得。

费希特的自我理论后来朝两个方向继续发展。一方面，黑格尔认为，自然和社会、艺术、宗教和科学这一切都是以一种“自我的”结构为基础的。在著作《逻辑学》中，黑格尔在费希特的统一性的复杂结构的基础之上进行重新构建，把思维看成是自我分裂和自我与自我聚合的统一。另一方面，马克思和存在主义哲学沿袭了人类自我生产的观点，不过他们当然不承认费希特从纯粹先验层面上所赋予的意义。

在费希特的自由哲学思想里面，德国早期浪漫主义崭露头角，其理论主张运用想象和幽默于创造性的主体活动中，使用反讽、悖论和格言警句反映有限与无限的对立。在耶拿，以奥古斯特·威廉·施莱格尔[August Wilhelm Schlegel，1767~1845 年，语言学家，莎士比亚和卡德龙(Calderón)作品译者]和弗里德里希·施莱格尔(Friedrich Schlegel，1772~1829 年，文化哲学家、文艺批评家和作家)兄弟以及由他们所创办的杂志《雅典娜神庙》(*Athenaeum*，1798~1800 年)为中心，形成了一个年轻作家们的圈子，这就是“早期浪漫派”。属于这一团体的还有卡洛林·施莱格尔(Caroline Schlegel)和诺瓦利斯(Novalis)，弗里德里希·施莱格尔停留柏林之后又添成员路德维希·提克 (Ludwig Tieck)、弗里德里希·施莱格尔的继任妻子多萝西娅·法伊特[Dorothea Veit，父姓门德尔松(Mendelssohn)]以及施莱尔马赫(F. D. E. Schleiermacher)。谢林(例如著作《艺术哲学》)和黑格尔则从哲学的角度影响了德国浪漫主义，后者又对周边国家文学和哲学的发展产生了长远的影响，从英格兰、法国到西班牙、葡萄牙和意大利，直至斯堪的纳维亚半岛和斯拉夫诸国。

## 谢林

由于其哲学思想曾发生较大转变，颇像希腊神话中千变万化的海神，弗里德里希·威廉·约瑟夫·谢林(Friedrich Wilhelm Joseph Schelling)被誉为哲学界的普罗透斯[①]。自从受到费希特的启发创作了《论一种哲学形式的可能性》(1795 年)一文之后，谢林开始遵循一个统一的基本理念：思辨唯心主义的普遍兴趣在于完备的知识体系。因为费希特对自然的论述极为有限，谢林于是首先致力于这方面的工作。虽然他谙熟当时的自然科学，尤其是生物和化学，但谢林本人却对科学理论不感兴趣，而是对“思辨物理学”情有独钟。其一系列出色的早期著作

---

① Proteus，系希腊神话中的海神，据传能变多种形状，后喻反复无常三心二意之人，又指具有多种兴趣和能力的人。——译者注



**弗里德里希·谢林**

谢林提出，意识本身只是当下的认识对象，只是在艺术中，心灵才真正意识到自身。因此，他对浪漫派运动产生了重要影响。

无不体现出他对同一性、整体性和绝对有效性的“唯心主义”要求，主要有《自然哲学观念》(1797年)、《论世界灵魂》(1798年)、《自然哲学体系初稿》(1799年)、《布鲁诺，或论事物之神圣的与自然的原理》(1802年)以及《全部哲学尤其是自然哲学体系》(1804年创作，于作者去世后发表)。

谢林把自然的无限活动上升至精神的高度，但是是生产性的、非反思性的精神，是无意识的精神。无意识的精神反过来也被看做是自然的产物。甚至连无机的自然界也需要一种依赖于组织原则的生产力，为了使该原则能有目的地产生自然界的合目的性，它不能服从于偶然性规则和物质性规则，而必须具备精神性的特征(因此产生了对立于费希特的“主观唯心主义”的“客观唯心主义”)。谢林称其为世界灵魂，而且认为这并不是神秘莫测、令人费解的生命力，而是存在于自然界的物理学、化学和生理学基本力之中的某种东西。例如磁铁两极对立、正负电荷以及酸碱中和等现象，都是这一世界灵魂的体现。

一方面，谢林在自然哲学中表述了精神的客观化，同时，他在著作《先验唯心论体系》(1800年)中又解释了这一知识的整个体系，称其为“自我意识的发展史”，再一次将其阐述为主体与客体的直接统一。该体系的第一部分是理论哲学，其中最精彩的部分是对有限自我的自我直观；第二部分是实践哲学，讲的是道德法则，依据康德的理论，道德法则所要求的仅仅是那些一切理性存在者(有理智者)都能欲求的东西。另外在“附论”标题下还附有对法规和国家制度的扼要演绎，谢林将这一点延伸为“国家的国家”：对于“民族之间的纷争”应该有“一个共同的最高民族法院”对其负责，它“由一切文明民族的成员组成”，同时“调动其他一切国家的力量，去制裁任何一个图谋不轨的国家”[①]。

此外，谢林还率先提出了存在哲学的思想，认为先验哲学只是一种消极的或否定的哲学，它反映的仅仅是现实的条件，而非现实本身。对此，他提出了积极的或肯定的历史性的哲学，特别是宗教尤其是基督教的哲学，他毕生都在致力于这方面的研究。针对当时的正统观

① 参见谢林《先验唯心论体系》，梁志学、石泉译，商务印书馆，1983年，第238页。——译者注

念，谢林还提出了一种建立在自由原则基础之上的神学思想。这方面的经典代表作是《对人类自由本质的哲学研究》(1809年)，海德格尔称其为"谢林最伟大的成就"。因为这些研究绝不仅在宗教哲学方面举足轻重，更重要的是它们阐释了意志是存在的基础，因此批判了西方的形而上学，并先于尼采对价值进行了重估。

与标题不相一致的是，该文的更多内容阐述的是上帝的自由而不是人类的自由，其中对当今思想来说颇为陌生的四大主题相互交织：除了有对("科学世界观的整体"的)体系的兴趣之外，还有(犹太-基督教)启示录、汇聚于"恶"的概念上的自由的黑暗面和紧接着的为上帝的辩护。通过这种方式，自由理论不仅在主题上有所拓展，在哲学内涵上也得到了深化。其中有一个重要的维度尤其引人注目，即社会自由和政治自由，包括通过法和国家所获得的对自由的保证。

谢林的自由哲学著作不仅在主题上对当代哲学来说是陌生的，连同他的思维方式也同样如此。在他的作品中找不到批判性的论证，而只有渊博的宗教学识，特别是情绪高昂的思辨，其目的是"借助内在的上帝来理解外在的上帝"。但是有两种思想动机值得关注：上帝和人类之间的距离被缩短；类似于斯宾诺莎的观点，人类不是生活在上帝之外，而是在上帝之中。我们最好不要将这部著作理解成"研究成果"，而是把它当成一部"思辨史"。它叙述了上帝自我实现的过程，以及自由如何自上帝产生并转变为恶。谢林还扩充了圣经创世史的基本思想，加入了一段(先验-历史性的)史前史，即上帝自由创造自我的历史：上帝出于一种没有知性的意志，出于一种渴念，创造了自己；为了最终在与他相似的存在者、既可能向善又可能为恶的自由存在者中显现，他的意志追求知性，化成为人。从这段历史来看，除了对意志和上帝与人的关系有了新的理解，还有两处想法与众不同，值得思考：上帝在它成为人的历史过程中变成了像人类一样受苦受难的存在者；变恶的自由是十分必要的，因为每一种存在都只能在它的对立面中得到显现，没有恶，也就没有上帝"这个"善。

谢林在他的晚期哲学思想中进一步阐明了上帝自我思考与自我实现的历史。其著作《天启哲学》以及在此之前整理而成的《神话哲学》(两部作品都在作者去世后于1856~1858年间发表)都是对宗教真理的阐释。如果人们将神话按照其"历史真理"来解释的话，那么上帝的形象看起来就像是"受崇拜的英雄"、立法者或是国王。如果按其"哲学真理"来解释，神话所教导的则是道德(康德)或者物的本原与本质(新柏拉图主义)。而谢林的建构性解释学新思想则与其背道而驰，该思想"不允许"任何独立于神话学"之外的前提"存在，神话表现为"真实体验过的、经历过的东西，绝非杜撰或梦幻"。"宗教真理"指的不是充满创造力的作家和哲学家的创造，而是再现了原始永恒的神谱(Theogonie，源于希腊语，指"神的产生")：民众的意识如何自神的力量中产生，并由神所主宰。

谢林认为，以下这种情况不只在希腊发生，即神话体现了一种过程，各种非基督教的宗

教构成了这个过程的不同阶段：最初是相对的一神教，认为存在一个至高无上的神(一神：乌兰诺斯 Uranos 的时代；萨巴 Saba 的拜星教)，随后是二元一神教(二元神：克罗诺斯 Kronos 的时代；巴比伦和腓尼基宗教)，最后是多神教(多神：宙斯的时代)。这种以神名为象征的三个阶段(乌兰诺斯、克罗诺斯、宙斯)，谢林发现在埃及(堤丰 Typhon 或塞特 Seth、欧西里斯 Osiris、何露斯 Horus)和印度(梵天 Brahma、湿婆 Schiwa、毗湿奴 Wischnu)的宗教发展过程中也同样存在，而真正的一神教的最高表现，谢林认为是基督教。

**威廉·冯·洪堡**(Wilhelm von Humboldt，1767~1835 年)[①]是席勒和歌德的朋友，也是哲学家、博学的语言学研究者和实践政治家。对于他来说，语言是“一种手段，人借助于语言同时建构自身和这个世界，或者通过语言意识到世界与人本身的分离”。作为自由主义政治哲学家，洪堡主张限制国家行为，但并不是缩减到“守夜国家”的地步，而必须做到向外保卫国家不受干预，向内保障法的安定性(Rechtssicherheit)。威廉·冯·洪堡要求向封建主义开战，采取有效的“人文主义的”学校和大学教育政策，接受席勒的教育理念，并以培养人的精神个性为目的。作为普鲁士教学制度的领导者，他改革了当时的整个教育体制，创立了普鲁士的人文中学，并于 1809 年创建了柏林大学。

除了费希特和黑格尔，还有神学家、哲学家、柏拉图语文学家、教会上层人士及科学革新者弗里德里希·施莱尔马赫(Friedrich Schleiermacher，1768~1834 年)都曾在此任教。施莱尔马赫的著作《论宗教。对蔑视宗教的有教养人士的演讲》也颇有影响。在牛津大学贝利奥尔学院，洪堡的塑像是当时定制的十二位“史上最伟大的思想家”的半身雕塑之一。自 1883 年起，威廉·冯·洪堡和自然研究者、自然哲学家亚历山大·冯·洪堡(1769~1859 年)兄弟俩的纪念碑被放置于柏林大学入口处的两侧。1949 年起，柏林大学更名为“洪堡大学”。

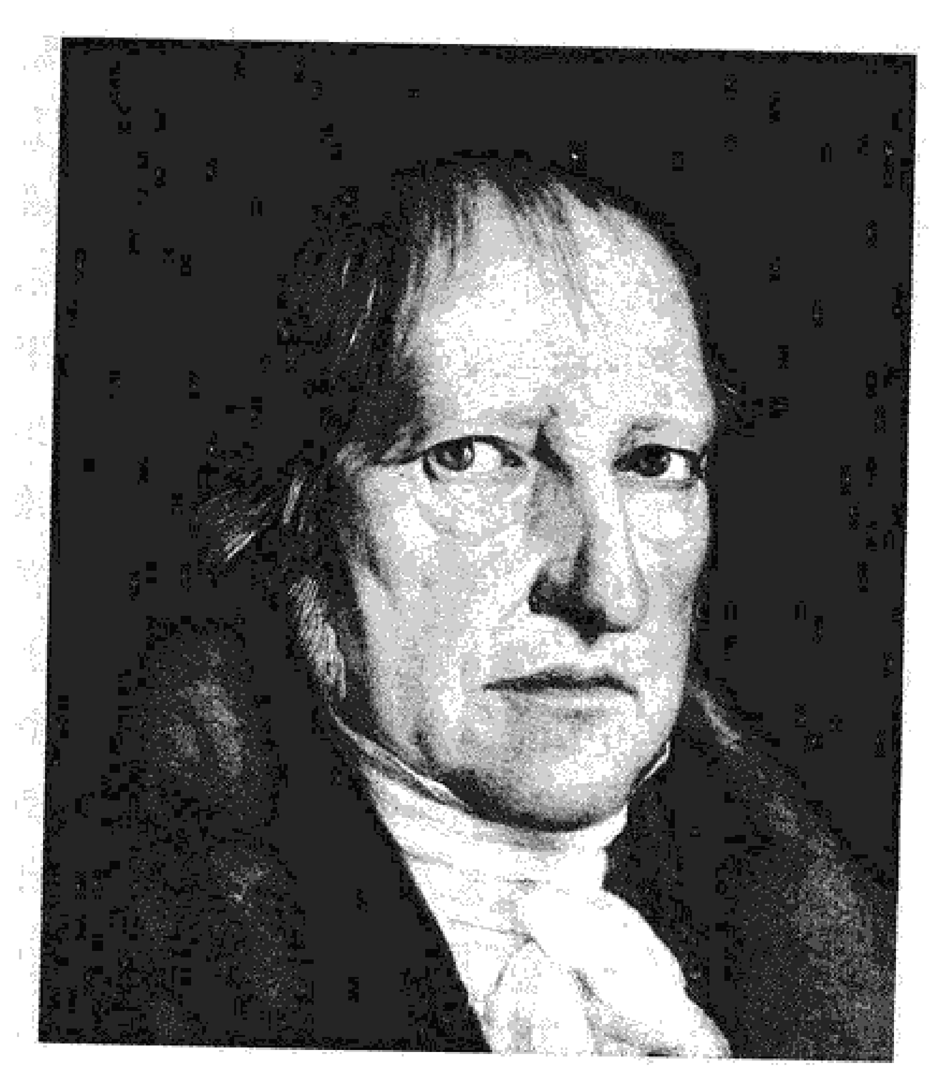
# 黑格尔

比费希特和谢林更具影响力的是格奥尔格·威廉·弗里德里希·黑格尔 (Georg Wilhelm Friedrich Hegel，1770~1831 年)，他代表的是一种要超越以往以康德思想为顶峰的哲学研究并将其完满地进行到底的要求。于是在这个学派内部，形成了一种在很长一段时期内占据统治地位的看法，即“从康德到黑格尔”的客观逻辑的发展：康德、费希特和谢林此时已经降格为单纯的准备阶段，而黑格尔则摘取了“唯心主义的桂冠”。黑格尔在初到柏林大学就职的开讲辞中，称其哲学的主题是：“那隐蔽着的宇宙本质自身并没有力量足以抗拒求知的勇气”(1818 年)。

---

① 原文为 1855 年，经查改为 1835 年。——译者注

早在图宾根大学神学院学习的时候(1788~1793年),黑格尔就受到了来自四个方面的深刻影响:和荷尔德林与谢林这两位共同领取奖学金的同学一样,黑格尔在这里学会了(1)重视古典时期及其文化,(2)吸取康德和费希特的先验哲学思想,(3)受到法国大革命的影响,并(4)试图将正统思想里根深蒂固的基督教不仅与理性而且与宗教情感和解。



**格奥尔格·威廉·弗里德里希·黑格尔**

1806年,拿破仑在德法战争中取胜,耶拿大学关闭,黑格尔的学术生涯也因此中断,并开始担任报社编辑和中学校长,直到1816年,他才回到海德堡大学任教。

为了"摆脱布道的事务",并能够悠闲地从事"文学和哲学"工作,黑格尔在伯尔尼(1793~1796年)和美茵河畔法兰克福(1797~1800年)做了几年的家庭教师。之后,他成为耶拿大学的编外讲师,而且谢林当时已在此执教,于是两人共同编写了《哲学评论杂志》。在其第一部著作《费希特和谢林哲学体系的差别》(1801年)里,他批评康德和费希特的思想是"反思哲学",而且虽然他为谢林的(自然和精神的)"同一哲学"进行了辩护,但仍然提出了自己独立的思想规划。这一规划在著作《精神现象学》(1807年)中得到了贯彻执行。他在该部作品的"序言"里也批判了同一哲学,导致了他与谢林的决裂。

在黑格尔当纽伦堡中学校长期间(1808~1816年),他出版了自己第二部著作《逻辑学》(两卷,分别于1812年和1816年)。随后(1816~1818年),他在海德堡大学当教授期间又出版了《哲学全书》(1817年第一版,1827年第二版),(1818年起接替费希特)在柏林大学任教授时完成了(《哲学全书》之后)唯一的一本大部头著作《法哲学原理,或自然法和国家学纲要》(1821年)。这两部作品是黑格尔给学生讲课所依据的大纲。还有一些讲演的内容也颇为重要(黑格尔去世后通过学生笔记整理出版):论哲学史(1817/1818年)、美学(1817/1818年)、宗教史(1821年)和历史(1822/1823年)。

黑格尔虽然十分重视古典时期,但仍然放弃了复兴古代那种将诸对立进行"优美统一"的古典主义渴求。他认为当前是由一种二分化决定的,"统一的力量"由此"消失"。例如物化的启蒙与寻求神的真理和美的主观性是对立的。康德和费希特的"反思哲学"只是揭示了二

分化,黑格尔则试图将二分化理解为“绝对者的现象”,并以这种方式扬弃二分化。在康德形而上学批判的前提条件之下,黑格尔哲学是形而上学,但若没有康德的批判,黑格尔哲学则是方法。在建构性的形而上学里,这种方法力图凭借思辨性的辩证法来扬弃传统的基本对立:(客观)实体和主体的对立,理念和现实的对立,永恒和历史的对立。

辩证法在黑格尔这里比在费希特和谢林那里更坚决更纯粹地取代了传统哲学手段,取代了证明,也取代了康德的先验批判。辩证法应该将思维“液化”,从而保护该思想免受两种损害:一方面是偶然的内容,另一方面是“致命的僵化”。黑格尔的天才之处在于他具有反其自身而思考、观察自身并将观察到的东西写下来的能力。其辩证法的本质是思想与自身进行的具有高度艺术性的辩论,它创造自身,发展自身并回归自身。

规定了的否定构成了这种方法的核心:某个东西通过表明自身在某个十分确定的方面是虚假的,并根据该虚假的确定性,来指明其他新的而且更好或者更真实的东西。因为它并非完完全全地而只是在某方面表明是虚假的,所以根据“扬弃”一词的三种含义——保存、去除、抬高,新的东西保留了旧的东西的有限真实性。在《精神现象学》中,黑格尔说到“彻底的怀疑主义”:意识从它的每一种形态认识到一种片面性,意识基于这种认识抛弃片面性,以在抛弃中获得新的更高的形态,原来的旧形态则以三重方式继续保留在新形态当中:持留、矛盾和提高。

**《精神现象学》** 这部天才之作将康德对思维方式的一次性变革推向了不断超越自我的多次变革的浪潮中去。黑格尔在“自然意识”这里涉及人类,揭示了人类对世界对自我的错误评价,从这种错误评价中获得意识的一个制高点,又因为错误评价不断再现,于是一步步引导人类获得更佳的、最终正确的、意识的形态与自我评价。这个作为整体的过程达到了理性历史化而不是理性相对化;这个过程实现了质的完成。同时,黑格尔还通过“意识形成史”导入了他自己的思辨哲学。

“意识”在这里不仅仅有理论层面——认识——的含义。类似于费希特的观点,按照唯心主义体系思想,意识关系到人性的各个领域,尤其是道德、社会、宗教和艺术。它们的不同形态不是平起平坐的,而是以客观逻辑的等级形式呈现,这种等级与自我一起产生于意识的经验:

意识提出了一个要求,但实际上所取得的成果表明该要求已被超越。为了避免要求和成果彼此分裂,意识要进行自我调整:“意识的转化”,产生一种新的意识的形态。因为经验不断重复,意识持续向前发展,直到要求和成果彼此契合,意识达到洞悉自身的精神,才完成发展。黑格尔将意识的形态的一部分与哲学史联系起来,如斯多噶主义、怀疑主义和启蒙运动,但却没有把伟大的哲学家“归入”这段历史,无论是柏拉图还是亚里士多德,无论是普罗提诺、奥古斯丁和中世纪的思想家,还是笛卡尔、斯宾诺莎、莱布尼茨、洛克以及休谟,都不在其列。

《精神现象学》的开头论述了意识最简单、最直接的形态,即感性确定性。因为感性确定性涉及一切具体的对象,所以它的内容表现为最丰富的认识,甚至表现为无限丰富的知识。事实上,感性确定性始终只认识"这里"和"现在"的"这一个",此处有着最抽象和最贫乏的真理。这种所谓的最丰富的、事实上却最贫乏的知识的"矛盾"促进了意识向第二个阶段——知觉——的发展。知觉也带来了这种经验,那就是要求与实际成果不相符。于是意识继续发展,走向"力与知性",随后是自我意识,再经过自然研究的和道德的理性,经过法权状态和启蒙,直到"良心、优美的灵魂、恶和对恶的宽恕"。最后,意识上升为自然宗教,由此再过渡为艺术(宗教)和天启宗教,最终达到最高阶段绝对知识,即知道自己为精神的精神。

自近代早期以来,哲学致力于研究人在与同类的竞争中的自我肯定(Selbstbehauptung)。黑格尔将通常集中在法和国家理论上的论战扩展到人与自然的冲突以及劳动(Arbeit)这一附属概念。《精神现象学》最著名的篇章之一论及"主人意识和奴隶意识",黑格尔在此勾勒出了人类获得自我意识的多层次的过程。在"追求得到承认的斗争"(Kampf um Anerkennung)中,有三个维度相互交织:人与自我的个人冲突,人与同类的社会冲突,以及人与自然的经济冲突。

自我意识首先表现为对自我保存的追求。一个人的这种追求刚好遇到了另一个人的竞争追求,于是导致了"你死我活的斗争"。处在与自我的冲突中畏惧死亡的那个人屈从于那个冒着生命危险的人;前者成了奴隶,后者则成了主人。同时,主人代表的是知性等级,奴隶代表的则是感性等级。自身的欲望在劳动中,也就是在与自然的冲突之中,受到阻碍,通过劳动,奴隶却超越了一味享受(消费着)的主人。他从仅仅合乎自然的给定之物中解放出来,由此证明了自己优越于主人。



**走向自我意识**

现实的历史过程也就是绝对精神(亦即最高存在)朝着自我意识的发展过程。黑格尔把这一过程比作基督的受难、死亡和复活;只有认识了这一过程,才谈得上拯救。

**《逻辑学》** 康德从已有的判断表(Urteilstafel)中获得了一些纯粹知性概念,这就是范畴。黑格尔意欲在其内在规定性中寻求这些概念的根源,而且表述成一个体系化的整体,通过"概念的自身运动",也是事情本身的运动,这个整体证明自身的合理性。研究这个问题的《逻辑学》一书很难懂,是给哲学家们看的哲

学:它不是形式上合乎逻辑的理论这种意义上的逻辑,而是对存在者的根本性思维规定的理论,因而也是本体论。又因为这种规定,就像新柏拉图主义者有关理念的宣称一样,将上帝表述为“理念的永恒本质”,所以黑格尔的《逻辑学》还是“本体论神学”(Ontotheologie)。

黑格尔在这里再次遵循了“规定了的否定”的方法:有(Sein)、无(Nichts)和变易(Werden)这些最初的概念中,“纯有”是最抽象的,因为没有任何内容,所以等同于“无”。另外,有“过渡”为无,这种相互消逝于对方的过程就是“变易”。接下来,逻辑学论述的是有限和无限的辩证法。在此黑格尔区分了“单调的无限性”(schlechte Unendlichkeit)和“真正的无限性”(wahrhafte Unendlichkeit),前者是不断地超越与他者的界限,是纯粹的“有限性”的不断相加,后者虽然包括有限者,但从其本质来看要远远超出有限者。

黑格尔还研究了现象和自在之物的辩证法,以及实体关系、因果关系和相互作用(Wechselwirkung)的辩证法。他批判了斯宾诺莎主义,论述了主体性、客体性和作为二者的统一的理念。在定在的领域内,理念具有有机整体的形态,即生命的形态。在认识上,善的理念是最高峰,但是《逻辑学》的顶峰却是“绝对理念”:与《精神现象学》的顶峰“绝对知识”相映成趣。

**法哲学和国家哲学** 在此间进一步发展起来的哲学体系的基础上,黑格尔在其法哲学中表明,法哲学潜在的正义原则,即自由意志,如何在现代性条件下,即在异化(Entfremdung)条件下获得现实性。这里所应用的辩证法将“规范性”原则与对现代性的诊断交织在一起。此外,黑格尔不仅在自由概念上,而且在法的概念上,尤其在辩证法论证上与康德有所背离。他理解的自由是“在他者中的凭其自身的存在”(Bei-sich-selbst-Sein-im-anderen),法也不是康德所认为的普遍协调的自由,而是“自由意志的定在”,这里的“定在”与“完全的现实性”的含义同样丰富:

自由意志在辩证发展的进程中获得内涵越来越丰富的形态。凭借这些形态,黑格尔相信能够避免像康德那样将合法性与道德性割裂开来。这条路从仅仅外在的自由意志出发,即“抽象法”(财产、契约、欺骗或犯罪和惩罚),途经内在的自由意志,即道德性(蓄意和罪责、意图和善意、善和良心),达到既外在又内在的自由意志,即伦理(Sittlichkeit)。按照古代城邦及其理论家亚里士多德所作出的典范,黑格尔认为伦理是个人的道德观念与具体的民族和国家的“道德力量”的道德观念即法律、习俗和宗教的统一。但是,这种统一必须经历三个阶段的发展过程。由于这三个阶段的权利和义务都会帮助其成员与他们的同类自由地共同生活,因此是成功的联系。这个重复的辩证过程从“直接的自在”即家庭开始,经过劳动社会和经济社会(“市民社会”)中的家庭、历史和宗教的异化,达到“间接的自在”即国家。

国家理论方面,黑格尔在法国大革命的自由理想模式和政治复辟之间走上了一条中间道路。在他的“学生”中间却产生了这样的争论:对他的理论应该当做保守的还是自由的,抑或是和卡尔·马克思一样当做革命的理论来评价。黑格尔支持建立一个宣布人为主体的人的

法治国家："之所以这样看待人，是因为他是人，而不是因为他是犹太教徒、天主教徒、新教教徒、德国人、意大利人或者诸如此类。"在法治国家中，作为权利的自由贯彻到所有领域；连刑法也以犯罪者的个性和他所可能承担的罪责的特点为指导。另一方面，黑格尔又拒绝了法国大革命对人民主权和一个普遍议会的要求。因为法治国家是建立在民族基础之上的，只有在具体的单个国家内才会实现，所以黑格尔反对世界主义。特别指出的是，尽管康德认为单个的国家有存在的权利，而且在单个的国家和全世界的人民之间也要求有法治国家的性质，但黑格尔依然摒弃了康德用法律统治全球的思想。黑格尔反对康德的理由是："国家之间不存在司法官（公共力量）、仲裁人和调停者……康德式的通过国家联盟获取永久自由的观念是以国家之间达成一致为前提条件的，这是带有偶然性的。"

即使是批判地反对这些和其他观点的人也难以对此加以辩驳，黑格尔带来了近代最强劲有力的纯哲学综合。

**推荐读物**：阅读费希特的著作先从《知识学第一导论》入手，然后可读《全部知识学的基础》[①]的第一部分。有关谢林的一般哲学理解推荐阅读《天启哲学》，了解自然哲学部分可读《自然哲学体系初稿》的"导论"部分，而后可以尝试其他自由哲学著作。黑格尔学说这部分，我们首先可学习《精神现象学》[②]的部分篇章：针对黑格尔的哲学理解可看"序言"，了解《精神现象学》的要求和方法要读"导论"，作为实例则可阅读"意识"和"自我意识"的相关章节。

① 中译本见费希特《全部知识学的基础》，王玖兴译，商务印书馆，1997 年。——译者注
② 中译本见黑格尔《精神现象学》，贺麟、王玖兴译，商务印书馆，1997 年。——译者注

# 第13章

# 从叔本华到马克思

黑格尔逝世后不久，"唯心主义垮台"的说法开始流传，尽管这个说法出自一位自视过高的年轻知识分子之口。他抗拒黑格尔的创导者形象，却不能抗拒其巨大的影响力。因为，黑格尔对众多学科都有影响，而且在整个欧洲和北美地区形成了与经验主义和实证主义相对立的均势：例如法国有库辛（Victor Cousin），英国有斯特林（James H. Stirling）、后来的格林（Thomas H. Green）和布拉德雷（Francis H. Bradley），美国有罗伊斯（Josiah Royce），意大利后来有克罗齐（Benedetto Croce）和金蒂雷（Giovanni Gentile[①]）。不过在德国，黑格尔学派很快便分裂成了老年黑格尔派或者说黑格尔右派和青年黑格尔派或者说黑格尔左派，并随之形成了全新的思想。

哲学首先从黑格尔左派中获得了创造性的启发，也就是受到了来自宗教批判者和历史

---

① 原文为 Alberico Gentile，经查改为 Giovanni Gentile。本书附录"人名与学派中外文对照"条目亦作相应修改。——译者注

唯物主义的开路先锋(如《基督教的本质》,1841年)路德维希·费尔巴哈(Ludwig Feuerbach,1804~1872年)以及马克思的影响。索伦·克尔凯郭尔(Søren Kierkegaard)表示,即使是全面的哲学体系也没有涵盖所有哲学兴趣:在生存现象方面,一切唯心主义思辨都有明显的局限性。与费尔巴哈的观点不同,他不认为宗教是人的自我异化,而是寻求在哲学上的"向上帝的回归"。

完全没有受到黑格尔的思辨唯心主义影响的思想家有两位:叔本华(Arthur Schopen-hauer)和密尔(John Stuart Mill)。不过,唯心主义理论在所有"后唯心主义"思想家那里犹有余力:在克尔凯郭尔那里是人的精神个性,在叔本华那里是意志或实践理性的优先地位,在密尔那里是(根据威廉·洪堡的)其哲学的人文主义基本特点。而且,马克思至少是忠于与一定内容有关的黑格尔式的辩证法的。克尔凯郭尔也无法否认黑格尔对他的辩证思想所产生的影响。叔本华、克尔凯郭尔、密尔和马克思的"后唯心主义"四重奏在很多方面给哲学带来了新兴的景象,不过与康德和德国唯心主义的基本主题仍然保持着紧密联系。

## 形而上学悲观主义:叔本华

叔本华(1788~1860年)是身居"从费希特到黑格尔"的这场哲学运动之外的一位人物,不过也长时间处于他们的阴影之下。柏拉图、印度《奥义书》哲学以及休谟、歌德,尤其是康德,都是他的"老师",但他对康德哲学进行了重要的重构。叔本华接受了康德向主体的"哥白尼式转向"和有关空间、时间、因果关系的观点。他和唯心主义者一样,试图消除自然与自由之间的二分,不过与唯心主义者不同之处在于他采用的是"唯物主义"和"人生哲学"的方式。他在康德对先天认识形式(空间、时间和因果关系)的先验思考基础上又进行了生理学上的思考:他认为人之所以能够体验到自我与世界是统一的,原因并不在于其思维能力,而在于人的身体,身体首先要生存。



**亚瑟·叔本华**

德国哲学家亚瑟·叔本华是"悲观主义哲学家",强调意志是人性中的非理性力量。他提出,艺术是唯一一种不听命于意志的知识,是不借助理性超脱世界的唯一途径。

首先并非马克思,而是叔本华就已经让哲学用脚站立。与黑格尔左派不同,叔本华是确

确实实让哲学用脚站立，更确切地说，是用身体站立，而马克思哲学里十分重要的经济制度在叔本华这里却无关紧要。在叔本华看来，身体是意志的看得见的客观化，认识是身体的一部分即大脑的有机功能。理论世界，即"作为表象的世界"，成了大脑的一种机能。



**早年手稿**

叔本华的代表作《作为意志和表象的世界》一书的书名就集中概括了他的形而上学思想。该书初版于1819年，1844年修订本出版。

叔本华在其代表作《作为意志和表象的世界》(两卷，1819 年和 1844 年)中通过标题表明了他的主要思想：我们生活的这个世界不仅是意志，而且是表象。题目中两个关键词的顺序——意志在先，表象在后——也体现了他的哲学路线：对通常顺序的颠倒。叔本华想要克服"一切哲学家犯的基本错误"，他们认为意志的源头是思想。事实上，一切都是以意志为基础的，思想只不过是意志的附属物：在叔本华那里，理性的东西降为非理性东西的附属物。但理性的东西绝不是自动成为附属物的，它是意志的一个"纯粹工具"，意志要的是具体存在、健康和生殖，一言以蔽之就是生存。又因为意志在通常情况下是针对自己的生存的，所以它是自私自利的，因而会招来痛苦。叔本华把这种意志跟康德的"自在之物"这一界限概念相提并论：意志这一基础完全是源始的，甚至没有根据，没有认识，是世界看不见的原因。("意愿[①]！伟大的词啊！你是末日审判天平上的指针！是天堂与地狱之间的桥梁！")不过，由整个自然的




**差别**

显然，同一个物体可以多次加以复制，但每一次都各不相同，因为它们都各自存在于不同的空间中。叔本华说，一个物体之所以与另一个物体不同，在于它们处在不同的空间或时间之中，它们都属于现象世界。

① 德语的 Wille("意志")是动词 wollen("意愿、想要")的名词化。——译者注

意志所支撑的世界也是表象，即意志的显现。意志先借助于认识成为可见的，再显现成客观世界的样子。

在该书中，叔本华的主导思想分成四个部分，它们就像有机体的各部分一样相互依赖。每个部分阐述一个观点，就其本身来说是片面的，但结合其他观点来看就全面了：首先是(先验)认识论(第一篇)，接着是自然形而上学(第二篇)、美的形而上学(第三篇)和道德形而上学(第四篇)。第一、三部分论述世界作为表象，第二、四部分论述世界作为意志。其中第一和第二部分从肯定意志、第三和第四部分从否定意志的角度展开。书中出现了形而上学悲观主义，它跟对意志的重估和"无我"的主观性一起影响了包括尼采、柏格森、霍克海姆、盖伦和青年维特根斯坦在内的众多哲学家，以及文学艺术家瓦格纳、赫贝尔、托尔斯泰、屠格涅夫、普鲁斯特、康拉德、托马斯·曼、卡夫卡、贝克特和博尔赫斯，从反面来讲也影响到左拉以及弗洛伊德。

霍布斯曾说过意志不知疲倦，叔本华却认为意志会带来无限痛苦，因为永不知足的意志永远得不到长久的满足，世界似乎总有缺陷，有意志的地方，就有痛苦。和人一起踏上世界大舞台的还有一种野生动物，狼。借助于理性这一特殊工具，意志把自然当成了"供其使用的产品"，并且动植物界都听命于它。

一个人既是制造痛苦的人又是被痛苦折磨的人。艺术(第三篇)提供了暂时摆脱痛苦的方法。受到康德的"无利害关系的愉悦"这个概念的影响，叔本华把审美体验看做是"纯粹的无意志的认识主体"在活动。由于没有自己的意志，这个主体认识的是一个完全不同的世界，是"一种不在欲求中的具体存在的可能性"。欣赏自然美和艺术美的人会暂时进入没有痛苦的世界。一切艺术的最高等级是音乐："无处不懂的真实的语言"，"形而上学的无意识的练习，精神不自觉地思考着哲学问题"。作为意志的直接写照，音乐不需要对理念的直观："音乐就是曲调，世界是它的歌词。"

由于同情，利己主义才不是暂时而是永久地被消除了。意识到自己是由痛苦决定的这个世界的一部分的人，和对他人或者动物的幸福与痛苦抱有同感的人，至少不会伤害他们，甚至会帮助他们。(霍克海姆由此受到启发产生了所有人团结一致的观点。)对一切都感同身受的人，由于超越个体之上俯视一切痛苦，因而可以成功地达到真正泰然自若的境界，即达到"意志的自我扬弃"并"从尘世中解脱"，这就是极乐涅槃的境界："没有意志，没有表象，没有世界"。

叔本华这部著作中长期不受承认的内容后来通过《附录和补遗》(1851年)得到了关注。叔本华由此获得了哲学上的成就，并被誉为学术散文大师。他的《人生智慧录》广为人知，其最高原则引自亚里士多德："理性的人不求快乐，但求无痛苦。"叔本华简明扼要地指出，在充满不幸的世界里不求幸福的生活，但求免于不幸的生活。例如："一切限制都使人幸福，我们的视野、活动范围、接触领域越狭小，我们就越幸福；反之越宽广，我们就会越频繁地感到痛

苦或者恐惧。因为担忧、愿望和可怕的事物会随之越来越多，愈演愈烈。”

给人留下深刻印象的还有叔本华的寓言故事：“一个寒冷的冬日，一群豪猪为了取暖而挤作一团。然而不久它们就感到对方身上的刺尖锐刺人，于是只好彼此分开……社会的需求也是如此，内心的空洞和无聊把人类赶到一起；但人类许多令人讨厌的个性和无法容忍的错误又让他们彼此分离。后来人类终于发现彼此的距离要适度，这时才能够共同生存，这就是礼貌和文雅的礼节。”

## 基督教存在主义哲学：克尔凯郭尔



**索伦·克尔凯郭尔**

这位存在主义的创始人出生于哥本哈根，并在那里度过了一生中的大部分时间。其思想激发了20世纪众多哲学家、尤其是存在主义者的灵感。克尔凯郭尔认为，任何一种思想体系都无法解释个体的独特经验。

克尔凯郭尔的一生都在同思辨唯心主义作斗争，因为它尚未触及个人的现实的生存。他把黑格尔哲学比作橱窗里的牌子，因为牌子上写着“洗衣服”，所以人们认为那里可以洗衣服；结果带着脏衣服来洗的人却发现那块牌子只是放在那儿卖的。尽管黑格尔认为真理总是具体的，但克尔凯郭尔认为他取消了普遍中的个人，让个人伦理服从国家伦理。基于这两方面的批判，还因为其为争取与上帝的独特关系而进行的斗争，克尔凯郭尔的作品获得了生命力，这是一种超越了黑格尔所规定的中介，超越了全部本质哲学的思想，这是现代存在主义哲学的光辉起点。

克尔凯郭尔——“我非使徒仅为天才而已”——建立的不是思辨性的思想体系，因为这种体系对于个人的生活实践来说毫无意义，而只是一些“哲学片断”(同名著作，1844年)。它们表达的现实用思辨性的眼光看只不过是一些没有关联的断章。这就是生存的实现过程中的个人。对此应该理解成个人的自我负责并“向前生活”的实现过程，在思考、意愿、感觉和行为上达成统一。这当然不是关于随便某个实现过程，而是更高意义上的人的生活，是人本来的或真实的存在：“生存是一门艺术。”

克尔凯郭尔和黑格尔一样规定人是自我意识的更高等级，即精神：“人是精神。”而且

"是"指的是现实的和真实的人的存在。"但精神是什么呢?"克尔凯郭尔对这个问题的回答体现出他运用了黑格尔式的辩证法来理解生存:"精神即是自我。但自我又是什么呢?自我乃是自相关联的关系,或者说是在这关系与自身相关联这种关系之中的那个东西;自我不是这关系,而是这关系与它自身相关联"(《致死的疾病》,1849年)。人既不被看做是实体,也不被看做是属性,而是不确定的、只有在形成中才有就他而言的关系特征的那种东西:自我在自由的自我规定下构成一种精神的自我存在,它与世界、人、自身以及上帝都相关联。

和之前的许多哲学家一样,克尔凯郭尔也从怀疑入手(《论怀疑者》,1842年)。但他不像笛卡尔那样从认识论或方法论上,而是从生存角度来理解怀疑。"此在的最高形式之起点"——怀疑——是人们必须靠自己的力量,不借助外力的帮助来实现的一种行动。生存的怀疑使人们意识到内心的矛盾,意识到他们的任务是克服或者消除这种内心矛盾。和笛卡尔一样,不同于怀疑主义者的是,克尔凯郭尔还想要拯救一种确定性。这是人类可能实现且重要的唯一确定性:在生存的自我实现过程中有把握成为自己决定成为的那个人。为了能够胜任这项任务,克尔凯郭尔用假名出版了他的哲学著作,其中有的甚至用了双重假名:《非此即彼》(1843年)的出版用了一个假的编者叫维克托·埃里米塔,作者则叫做A和B,出版《诱惑者日记》用的作者名除了A和B,还有骗子约翰内斯。这一在哲学界独一无二的行为——最多只有柏拉图的对话录与此相似——产生了距离感和曲折的效果,将它探讨的内容摆到了读者的眼前:人们不再靠外在的权威,而只要凭借自己的力量和责任就能够实现生存。对于这一不可替代且不可欺骗的自由行为,哲学并没有提供确凿的理论,而只提供生存的形式,也就是可供选择的生活模式,并要求人们自己选择一种方式并竭尽全力实现它。

像古典哲学家一样,克尔凯郭尔也将生活形式划分成不同的阶段。最低阶段是感性审美的生存。这一阶段还处于善恶范畴的自由这一边:人是其所是,直接地,不强调与世界、周围的人、自身以及上帝相关联。

克尔凯郭尔的观点认为,大多数人都没有超越这种生存。因为其原则——享乐——以各种形态长存:不仅存在于市侩小市民,或者运用狡诈的"骗子"诡计的唐·璜的本能要求中,也存在于为其富于创造力的智慧而孤芳自赏的诗人的吹毛求疵中。甚至还有像黑格尔这样的哲学家虽然为"全部的具体存在和整个世界历史"建立了一套体系,却"宁可住在地下室,也就是说,住在感官的规定之中"。克尔凯郭尔认为审美生存是绝望的,因为人们就像诗人、思想家A一样承受着无聊、沮丧、忧郁、厌世、恐惧和孤独等痛苦。"一切享乐都不过是短暂易逝的",作者A借用莫扎特歌剧里的角色,用感性情欲的三个代表人物说明了这一点:《费加罗的婚礼》里的凯鲁比诺,《魔笛》中的帕帕盖诺和《唐·璜》中的同名英雄。在这些以及其他情况下,感性这一原则无法在具体存在中保持一致性和连续性。

直到通过一个根本性的决定,一次"跳跃",人们才向自由敞开心扉,并成功到达下一个

更高的阶段，这一模式由苏格拉底提出：伦理的（道德的）生存。这时，人们才能共同生活，相互付出与索取。而且这时，人们才按照遵循普遍义务作出的决定来生活。道德生存无论如何不会放弃审美生存，但会为审美生存平反。享乐不再停滞不前，而会融入由相互承认自由平等的个人组成的集体，在具体的生活关系如工作、婚姻和友情中显而易见。

直到第三个阶段，即宗教生存，或者更确切地说是基督教生存，人们才能达到完满的生命实现过程。这个阶段的典范就是耶稣基督自己：不是超历史的、永恒现在的，而是化身为人的、永远常新的上帝（《人生道路上的各阶段》，1845 年）。基督教生存结合了两种苛求：对于知性，要求它承认作为绝对者、永恒者的上帝具有时间性的和人的形态，对于道德自律，要求它“从外部”依赖于上帝。

# 社会自由主义：密尔

约翰·斯图亚特·密尔（1806~1873 年），哲学家、国民经济学家和社会改革家，是 19 世纪最有影响力的英国思想家，同时也是那个时代知识分子的代言人之一。和叔本华、克尔凯郭尔以及马克思的哲学一样，他的哲学对当时的危机现象作出了回答，但其结论却完全不同，他指出了这些现象的多层次性，而且其答案还不确定：仅由社会关系是“推导”不出哲学的。

密尔在科学理论方面（《逻辑体系》，1843 年）主张彻底的经验主义。这种经验主义虽然解除了独断形而上学的束缚，但却存在自己僵化成独断论的危险。连数学都建立在演绎的普遍化基础之上，当然这里还存在相当多的经验证据，以至于我们在心理上觉得这些经验证据似乎是必要的。在人文学科（道德科学）领域可能也行得通的科学解释就是把单个事件划分到合适的（自然）规律之下。

在亚当·斯密的影响下，密尔在《政治经济学原理》（1848 年）中开始反击乌托邦式的社会主义者，他们想用国家来替代自由竞争：因为个人能够对他们的利益进行最佳价判，所以国家的自由放任（法语“laisser-faire”）会带来加倍的优化，即获得最有效的国家行为和个人发展最强大的动力。由于肩负起一系列新的任务，国家已经不再是早期自由的“守夜人国家”：它虽然不能亲自建立学校，但应该强迫父母送孩子们去上学；它应该监督公民的工作时间以防止剥削和损害健康的现象发生；它应该通过推进移居国外的措施来控制人口过剩，因为过多的人口会危害社会安定；它应该针对虐待动物的行为采取有力措施，并监督慈善托管行为。在法国社会哲学家圣西门（Claude Saint-Simon，1760~1825 年）的追随者的影响下，密尔致力于争取工人阶级的政治权利平等、结社自由和参与经营的权利，并反对占有土地的贵族的经济和政治统治地位。

《论自由》（*On Liberty*，1859 年）是一部与维多利亚时代社会的清教主义作斗争的著作，它

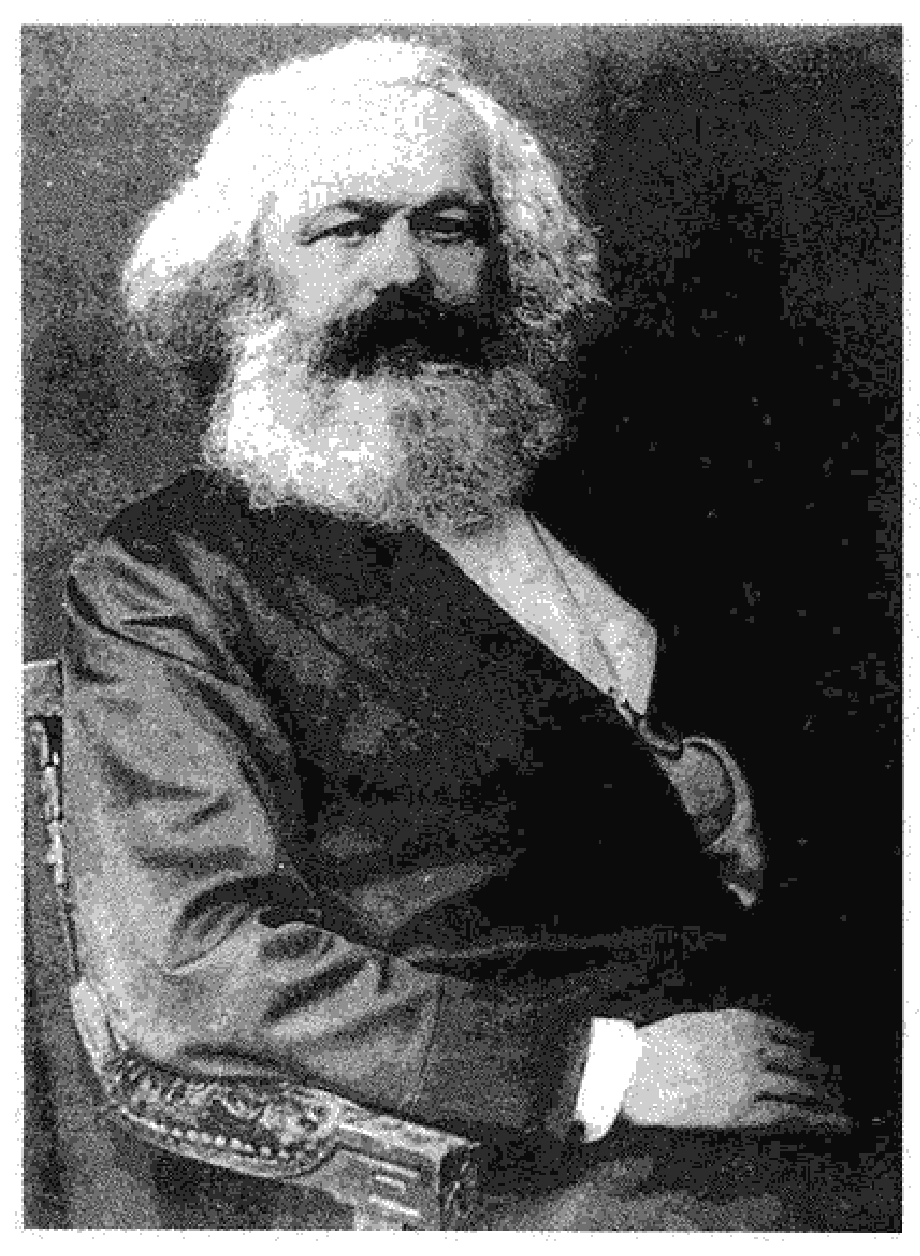
为社会经济自由主义补充了政治自由主义的内容。密尔为每个人自由地形成信念并按照自己的信念自由生活的权利进行了激情洋溢的辩护。没有人有义务要向社会汇报自己并不涉及他人的行为。密尔十分坚决地反对任何“多数人的暴政”,尤其反对孔德的“社会对个人的强制统治”(《孔德与实证主义》,1865年):“对于文明群体中的某个成员，允许使用强制力反其意志而不失为正当,唯一的目的只是要防止对他人的危害。”

数学家、社会学家和哲学家奥古斯特·孔德(August Comte,1798~1857年)曾短期师从圣西门,是法国实证主义的创始人。根据孔德的三阶段论,个人以及人类都必然经历知识发展的三个阶段(《实证哲学教程》,6卷,1830~1842年):“神学阶段”又分为物神崇拜期、多神崇拜期和一神崇拜期,全部事实在这个阶段都被认为是超自然之存在者的作用;取代这种作用的是在“形而上学阶段”出现的抽象的力量,例如绝对或意志;最后是“科学阶段”或“实证阶段”,所有观察到的事实通过将它们相互联系并由此推导出规律性而都得到解释。在孔德的实证主义“人类宗教”(《实证宗教教义问答》,1852年)里,信仰就是认识自然和人类的规律,而道德就是“为他人而生活”(法语 vivre pour autrui)的使命。由(实证主义)牧师教导各个阶层认识到社会秩序的优越性,在他的引导下,所有人都应该为实现(划分成不同等级的)社会的共同幸福而努力。

但对于密尔来说则不尽然,国家只负责总体条件,允许个人在知情且深思熟虑的情况下作出自己的决定。国家还应该破除“男人对女人几近专横的权利”,赋予妇女以“同样的权利和法律保护”(《妇女的屈从地位》,1869年)。

在一份为“功利主义”所作的颇有见解的辩护词中[《功利主义》(*Utilitarismus*),1861年],密尔试图消除可追溯至边沁的这种伦理学的缺陷。边沁(Jeremy Bentham,1748~1832年),法学理论家、哲学家和社会改革家,继霍布斯、坎伯兰(Cumberland)、休谟和普里斯特利(Priest-ley)之后进而发展了功利主义(拉丁语 utilis:“有用的”)伦理学,并将其解释为科学的(经验-理性的)规范论证的道德基础和科学的社会批判。功利主义的基本原则是“最大多数人的最大幸福”。

密尔针对边沁采取的最重要改变在于“质的快乐主义”。这样的话,重要的就不仅是最高的快乐,还有人的愉悦等级,因为“做一个不满足的人要好过做一只满足的猪”。另外两种密尔针对边沁的修正尝试都失败了。(在边沁那里所缺乏的)对基本原则的论证被“值得欲求”(desirable)这一表达的双重明确性所压倒,并且从“可欲求的”(wünschbar),即“是”,推导出“值得欲求的”,即“应该”。将集体利益与正义思想调和到一起的努力也失败了。此外,密尔忽略了他对个人的辩护与集体利益这一功利主义原则之间展开的紧张关系。因为对快乐的计算,即对愉悦与痛苦的精确结算,证明了几乎是不可行的,功利主义于是在英语国家里暂时失去了它长期以来的主导地位。



**卡尔·马克思**

1845年，马克思因从事革命活动，被驱逐出法国和德国。1849年，他最终定居于伦敦，在那里的大英图书馆的阅览室里度过了许多时光。他去世后被安葬于海格特公墓。

# 政治经济学批判：马克思

在他的《关于费尔巴哈的提纲》(1845年)的最后一条也是最著名的一条①中，卡尔·马克思(Karl Marx)设想了他的人生规划以及他自己：一名自信的知识分子，不但对认识怀有满腔热情，还满怀不可抑制的“强力意志”，而且通过一场激烈的辩论超越了对手。马克思在柏林期间(1837年起)加入了哲学-政治先锋青年黑格尔派，在费尔巴哈的影响下为黑格尔的唯心主义“奠定(唯物主义的)基础”(《黑格尔法哲学批判》，1844年)。开始作为撰稿人、后来被聘为自由报纸《莱茵报》主编(1843年起)的马克思潜心研究经济问题。在巴黎(1843年起)和布鲁塞尔(1845年起)的流亡生涯中，马克思研究了法国社会主义主要是蒲鲁东(Pierre-Joseph Proudhon)的思想。他撰写了《经济学哲学手稿》，也就是通常所说的《巴黎手稿》[1844年写成，1932年首次出版，对于卢卡奇(Lukács)和马尔库塞(Marcuse)的非教条的马克思主义很重要]，并主张无产阶级与哲学结合起来。他和恩格斯一起撰写了《神圣家族，或对批判的批判所作的批判》(1845年)和《德意志意识形态》(1845年著，1932年出版)，后者主要深入分析了费尔巴哈、鲍威尔(Bruno Bauer)和施蒂纳(Max Stirner)的思想(《唯一者及其所有物》，1845年)。作为无国籍者被从布鲁塞尔驱逐出境之后，马克思途经科隆来到伦敦，在那里与恩格斯共同起草了《共产党宣言》(1848年)，后来在恩格斯的经济支持下，又撰写了《政治经济学批判》(1859年)和三卷本代表作《资本论》(其中第二、三卷由恩格斯从他的遗稿中整理出版)。与此同时，马克思参与第一国际的早期工作，这使他达到自己政治影响力的顶峰。

---

① 即“哲学家们只是用不同的方式解释世界，而问题在于改变世界”。——译者注

如果把马克思思想的影响等同于马克思主义的影响的话，那么马克思则是一位具有世界历史意义的人物，虽然他抱怨了“沉默的阴谋”[①]数十年。那一部与恩格斯共同起草的著作[②]囊括了丰富的社会理论和经济理论，一开始它只是作为国际工人联合会也就是第一国际（1864年在伦敦成立）的纲领性文件，后来在俄国十月革命（1917年）的带动下，逐渐被半个世界奉为教条。密尔的社会自由主义当时已经表现出另一种可能，但关注到这一点的人却少之又少。

Das Kapital.
Kritik der politischen Oekonomie.
Karl Marx.

**《资本论》**

1867年，《资本论》在柏林出版，曾经被国际工人联盟的一项决议称作“工人阶级的圣经”。作为19世纪最有影响力的著作之一，马克思的这部著作预言，社会主义将代替资本主义。马克思在世时只完成并出版了第一卷，第二、三卷由恩格斯所编，并在马克思去世后出版。

马克思坚定不移地主张社会革命，对革命条件和目的的解释说明则被他称作批判。其核心部分是政治经济学批判，在这一部分，马克思将英国国民经济学[亚当·斯密、大卫·李嘉图（David Ricardo）]和法国社会主义的理论与黑格尔辩证法（“绝对是一切哲学的结语”）结合到了一起。这种结合的目的只有一个：通过解放工人阶级来解决资本与劳动力之间的矛盾，由此扬弃人的异化。

由此形成的无阶级的以及由于废除了私有制而形成的共产主义（拉丁语communis：共同的）社会具体是什么样的，对于这个问题马克思没有进行过多阐述。其主导原则让我们想到叔本华：“我不想建立一个无益于民众幸福的体系，而只想搞清楚他们不幸的原因。”不过在马克思这里，我们也能够发现一种诺斯替式的黑白分明的描绘，它在一切经验之前就了解世界的丑恶，而且只可能通过天堂似的乌托邦来消除丑恶：“今天做这事，明天做那事，早上去打猎，下午去钓鱼，傍晚去放牧，晚饭后从事批判，而并不因此就使我成为猎人、渔夫、牧民或者批判者。”

马克思称他的理论为科学社会主义。之所以科学，是因为它站在蒲鲁东的“乌托邦”、“小资产阶级”和“教条”社会主义的对立面，不满足于对目前的国民经济学进行“乌托邦式的规划”。马克思虽然从蒲鲁东那里延续了“实现无阶级的社会”这一主要目标，但是，这个社会必须建立在对约束社会的法律进行科学分析的基础之上，而且经济占据优先地位。从另一方面来说，这样的分析之所以是社会主义的，因为它与“资产阶级的”国民经济学不同，不会从“资

① 指德国新闻界对1867年马克思《资本论》第一卷的出版刻意保持沉默。——译者注
② 指《共产党宣言》。——译者注

产阶级"即资本所有者的立场出发，而是会从生活在贫困中的工人阶级即无产阶级的角度进行分析。马克思承认传统的国民经济学已经弄清楚了生产关系的结构：私有制跟劳动力与资本的分离之间的关系，跟分工、竞争等等之间的关系。但是他批评了"宿命论经济学"，宿命论经济学不关心生产关系的产生条件，因此也就不了解生产关系发生变化的规律。他用来对此进行反驳的理论就是后来人们所说的历史唯物主义（"Histomat"）。

在早期的《巴黎手稿》中，马克思粗略描述了根据资产阶级国民经济学的假设如何不会得出社会富裕的结论，而是与亚当·斯密的观点相反会产生贫困，并最终导致劳动者贫困化：以提高利润为目的的资本利用会破坏小资本，夺取土地所有权，导致劳动力过剩、劳动者工资下降到不足以维持最低生活水平。（后来，马克思不再持绝对贫困化的观点，只是称劳动者工资赶不上资本所有者财产增长的速度。）马克思于是把对国民经济学的批判扩展为一种有关人的本性及其劳动的哲学人类学。此处，他在一定程度上将黑格尔有关主人和奴隶的辩证法沿用到了"物质的"、经济的基本关系上，沿用到了"资本家和劳动者之间的敌对斗争"之上。

马克思认为以生产资料为基础的私有制要对四个方面的异化负责。第一，劳动者——换一种形式资本所有者也是——与其劳动产品相异化，因为他不是亲自享用该产品，即商品；此外，自然作为敌对的世界与他对立。第二，劳动者与自己、与生活行为相异化，因为"他不劳动的时候在家，劳动的时候就不在家"。劳动也是强加于他身上的，而且劳动不能满足劳动者自身的需要，而是——通过商品——只满足其他人的需要；此外，劳动者并不属于他自己，而是属于他人，属于资本家，对于资本家来说，劳动者本身就是一种商品。第三，人与人的类本质相异化，因为人在类的作品中，在经过加工的自然中，无法重新找到自己。最后，人与人相异化，因为这个人已经不再作为人，而只是作为劳动者，因此也就是作为他自己的工具，在迎战个人的生活。

马克思合理地描述了 19 世纪中期工人阶级的贫困的境况。这也不算错，虽然异化的两层含义不知不觉中交叠到了一起：一个是社会心理学上的异化，"与某人或某物疏远、脱离"，一个是经济权利上的异化，"转让某人的财产"。不过马克思持有进一步的论点，两个异化是同一个过程的两个方面。因为这个论点既没有被论证，也不清楚明白，所以这样一种社会政治目标也就无法让人信服：经济形式的改变，私有制的取消，会带来社会心理上的变化——不再被异化的人。另外，经济形式的改变只有通过人的改变才会实现。如同被用来反对黑格尔一样，以下观点也被用来反对马克思，即"客观伦理"即制度世界只不过是"主观伦理"即人的责任的对立面，而不是它的替代品。而且在客观伦理的范围内，马克思过高评价了经济相对于法和国家的重要性。

马克思给他的（未完成的）代表作取名《资本论》，是因为资本是"资产阶级社会统治一切

的经济力量”。该书一开始就对作为资本的客观前提和形式要素的商品和货币进行了分析。他承认资本负有发展一切劳动生产力的世界历史任务。但另一方面，资本又阻碍劳动或者劳动者成为社会进程的主体。通过“大批人贫困化”这一必然过程，资本应该走向资本的自我扬弃：在资本不断集中的过程中，越来越多的资本所有者被剥夺财产。“贫困的人数增多……不断增强的……团结起来的、有组织的工人阶级的反抗暴动也日益频繁。”最终资本主义外壳将被炸毁，一切私有制将被废除，取而代之的是建立“以资本主义时代的成就为基础的个人所有制”：“协作和对土地及通过劳动本身生产的生产资料的共同占有”。

**推荐读物**：叔本华的著作可以选取《人生智慧录》[①]的第 1~4 章或者第 5 章开始读，《作为意志和表象的世界》[②]则可以首先学习第 1 版和第 2 版的前言，然后再阅读第一卷。克尔凯郭尔的作品可以从《诱惑者日记》[③]入手，接着看《致死的疾病》[④]的第一部分。要了解密尔的思想，我们可以先读《论自由》[⑤]的头两个章节，而马克思的作品则从《巴黎手稿》[⑥]开始读为好，然后再读一读《共产党宣言》[⑦]和《关于费尔巴哈的提纲》[⑧]。

---

① 中译本见叔本华《人生智慧录》，胡百华译，山东画报出版社，1997 年。——译者注

② 中译本见叔本华《作为意志和表象的世界》，石冲白译、杨一之校，商务印书馆，1997 年。——译者注

③ 中译本见齐克果《诱惑者日记》，张远鑫译，新疆人民出版社，2002 年。——译者注

④ 中译本见索伦·克尔凯郭尔《致死的疾病》，张祥龙、王建军译，中国工人出版社，1997 年。——译者注

⑤ 中译本见密尔《论自由》，许宝揆译，商务印书馆，2006 年。——译者注

⑥ 中译本见马克思《1844 年经济学哲学手稿》，中共中央马恩列斯著作编译局译，人民出版社，2000 年。——译者注

⑦ 中译本见马克思《共产党宣言》，中共中央马恩列斯著作编译局译，人民出版社，1997 年。——译者注

⑧ 中译本见马克思《关于费尔巴哈的提纲》，《马克思恩格斯全集》第 1 卷，中共中央马恩列斯著作编译局编译，人民出版社，1995 年，第 16~19 页。——译者注

# 第14章

# 生命哲学：从尼采到杜威和柏格森

伟大的思想家都会对所处时代的社会和文化变革做出相应的回应。19世纪，不断发展的工业化和民主化与贬低迄今仍占统治地位的价值观的虚无主义（Nihilismus，源自拉丁语 nihil，意思是虚无）思潮相结合，经验科学因此取得了一系列的成就，它们对待先验奠基和辩证法体系采取全然冷漠的态度，此外出现了知识的专业化，以及受达尔文（Charles Darwin）影响的生物主义。后唯心主义哲学的第二次"四重奏"包括弗里德里希·尼采、威廉·狄尔泰、美国实用主义和亨利·柏格森，他们针对这次挑衅所采取的回应各不相同，并且凭借各自的回答为当代思想局面的形成做好了准备。

尼采彻底而又全面的批判为诊断叔本华、克尔凯郭尔、密尔和马克思的思想并给出诊疗建议提供了其他可能的方案，这四个人的出现被称为"后唯心主义"的第一次"四重奏"。尼采并没有遵循叔本华的同情道德观和马克思的社会主义思想，而是对二者进行了尖锐的批评；他反对克尔凯郭尔的"回归上帝"一说，其解释是"上帝死了"；密尔的功利主义也遭到了他的反驳："人不追求快乐，只有英国人才会这样做。"此外，他还针对同时代的历史主义和虚无主

义思想计划重估一切价值;无论是对科学还是对民主化,尼采都持深深的怀疑态度。

狄尔泰和实用主义者们的反应在学术上较为温和,而且更为积极。狄尔泰反对自然科学的统治地位,并且在曾经拥有过尼布尔(Barthold Georg Niebuhr)、雅可布·格林(Jacob Grimm)、蒙森(Theodor Mommsen)和兰克(Leopold von Ranke)等优秀史学家的柏林成为了史学理论家。因为他们——狄尔泰断言——描述了一种独特的且因对生活有益而不可放弃的科学类型。

北美的皮尔士(Charles S. Peirce)与狄尔泰相反,他来自于数学和自然科学领域。与威廉·詹姆斯(William James)和约翰·杜威(John Dewey)一起,皮尔士(Peirce)阐明了一种并不否认但是逐渐脱离他们的欧洲根基的哲学思想,以便该思想最终晋升为能与迄今为止仍由欧洲所主导的思想相抗衡的重要对手。这就是实用主义,它的推崇者普遍信赖科学,另外杜威和米德(George Herbert Mead)还对民主化深信不疑。詹姆斯的好朋友柏格森也是实用主义的代表,但不同的是,他反对北美人的科学乐观主义和对形而上学的批判。

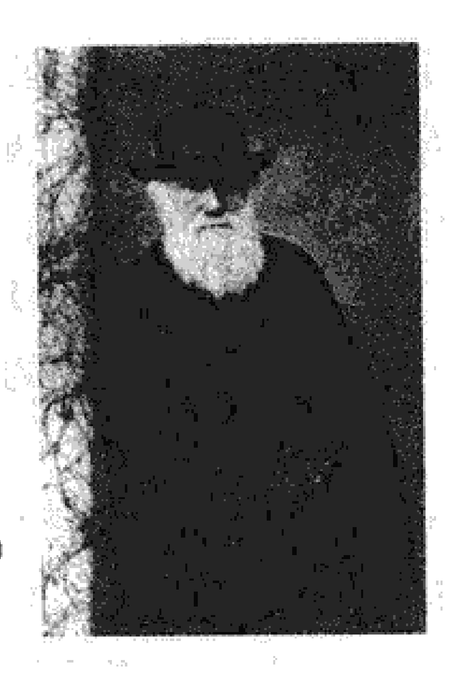
在所有这些人的思想里面,心理学至关重要,而且生命这一概念起到了决定性的作用。令人惊奇的是,甚至是皮尔士(Peirce),这位数理逻辑学的先驱人物,都不再为了认识而去认识,而是让认识为人的行动服务。

和第一次一样,第二次"后形而上学的四重奏"也与康德以及黑格尔有关。尼采虽然在自己的法庭上审判了自苏格拉底以来的整个西方哲学,几乎谴责了过去的种种思想,但是通过叔本华的介绍,"哥尼斯堡的伟大的中国人"康德却成为尼采最重要的灵感源泉之一,同时也是他唾手可得的哲学"对手"之一。狄尔泰发起并负责编撰的《康德全集》科学院版直到现在仍然是权威之作,他还撰写了《黑格尔的青年史》。皮尔士(Peirce)是第一位实用主义者,他甚至称康德的《纯粹理性批判》是他在哲学殿堂里所吮吸到的"母乳"。第二位实用主义者詹姆斯受到了法国新康德主义者雷诺维叶(Charles Renouvier)的影响(《人格主义》,1903 年)。第三位伟大的实用主义者杜威以一篇有关康德的心理学的论文获得了博士学位,柏格森则深入研究了康德的道德哲学。这些思想家们的共同之处就是使人类面临生命的不确定性。尼采的名言"上帝死了"对此给出了这样的解释:无论是对于认识还是对于行动来说,都不存在不依赖于人类的客观真理。

在 19 世纪的自然研究者中,几乎没有哪个人能像现代进化论的奠基人达尔文(1809~1882 年)一样,如此深刻地改变了自然界和人类的图景。他的新进化理论巨著《物种起源》(1859 年)出版之后,自然界的合目的性不再归因于(创造)计划,而是一个盲目的自然过程的结果("偶然原则")。在那些大量繁殖,但仅有少数发生变异的个体中,只有最能适应其生活环境("适者生存")且能繁衍最多后代的个体才能生存下来,这就是为了生存而斗争("生存斗争")的自然选择法则("自然选择")。与生物进化理论相似,但独立于达尔文的

**查理·达尔文**

英国博物学家查理·达尔文（1809~1882年）以其进化论和自然选择的理论而声名卓著。作为博物学家，他随皇家海军舰艇比格尔号对南美洲和太平洋岛屿作了5年的环球旅行，并开始提出自己的思想。然而，他真正着手撰写有关进化论的著作，则是后来20年的事。



是，赫伯特·斯宾塞（Herbert Spencer，1820~1903年）认为人类文化、国家形式和人的道德会向日益复杂且“优越”的形式发展，随着同情心的增强，由国家介入来调节社会状况就变得多余了，而且人们也会在相互尊重中自行处理他们的事务。

## 重估一切价值：尼采

弗里德里希·尼采，是一位语文学家、作家和哲学家（1844~1900年），也是一个有智慧的“艺术家、萨满[1]和诱骗者”。他出生于一个牧师家庭，早在萨克森的贵族学校读书期间（普尔塔学校，1858~1864年），尼采就在古典语言和德语文学方面显示出了与众不同的天赋与才华。他作曲，写诗，并努力撰写文学论文，但健康方面的问题也早在这时候就已有征兆。普尔塔学校的病历上写着尼采的疾病是遗传的，“他的父亲早年病逝于脑软化症”，儿子“当时”已经被诊断为“在和父亲同样的部位患有病症”。先后就读波恩和莱比锡两所大学之后，才24岁的尼采就前往巴塞尔任古典语文学的非教席教授。他的首部作品《悲剧诞生于音乐精神》（1872年）[2]让语文学界感到诧异的同时，却得到了尼采极其尊重的瓦格纳的赞同。凭借其《不合时宜的考察》（1873~1876年）的第四部《理查德·瓦格纳在拜罗伊特》，尼采逐渐开始独树一帜，直到《人性的，太人性的》（1878年）的出版，这种状况已



**弗里德里希·尼采**

哲学家弗里德里希·尼采同时也是德国散文大师，他在极度孤独和节俭的条件下潜心创作。1889年，他精神崩溃，余生11年再也没有写出什么东西。

① Schamane，萨满教中的男巫。——译者注

② 一译《悲剧的诞生》。——译者注

成定局。在这部作品里面,尼采找到了他自己的哲学和这种哲学的文学表达形式,即思想的碎片或者叫格言体。

出于健康的原因,尼采于1879年辞去教席,开始往返于意大利(都灵)、法国和瑞士(恩嘎丁的希尔斯–玛丽亚)之间。在过着流浪生活的这段日子里,他的作品仍然接连不断地出版,有哲学创作《查拉图斯特拉如是说》(1883年),有散文体的《朝霞》(1881年)、《善恶的彼岸》(1886年)和《论道德的谱系》(1887年),有小册子《瓦格纳事件》(1888年),此外还有作为写作计划的《权力意志》、《偶像的黄昏》、《反基督徒》和《瞧,这个人》。尼采早就说过:"大家都在谈论我。"而后又补充道:"我不是人,我是炸药。"当然,只有当人们在阅读这些带着"形形色色的狡猾、讽刺、含蓄"(托马斯·曼语)的篇章时,这个炸药才会产生启蒙、解放的作用。

1889年1月初,尼采在都灵遭受了彻底的精神崩溃,并被送往巴塞尔的精神病诊所,一周后转入耶拿大学医院精神科。在愈发严重的精神病中,尼采先是在瑙姆堡由他的母亲照顾,1897年起来到魏玛,由其当时已丧偶的妹妹伊丽莎白·福斯特–尼采(Elisabeth Förster-Nietzsche)看护照料。尼采的妹妹建立了一个尼采档案馆,并通过商业手段从事尼采著作的出版,可惜篡改和伪造掺杂其间。尼采自己再也无法知道,他是怎样在疾病的传言中一跃成为欧洲文学的象征性人物的。

尼采是一位哲学性文学著作的天才作者,他的作品往往激情洋溢,但备受争议,不过不可忽视的一点是,作品的语言极富节奏和韵律感,且结构紧凑。从作品的内容来看,它们构成了西方的道德和形而上学批判的顶点,同时也是现代性的一个转折点:"真理就是这样一类错误,要是没有它,某一类生物就活不成。"尼采不仅作为左右逢源的反间大师使得欧洲的知识青年和艺术青年为之痴迷,作为现代性理论家启发了海德格尔、雅斯贝尔斯(Jaspers)、加缪(Camus)、福柯(Foucault)和德里达(Derrida),而且作为对认识和对社会的批判者,使得弗洛伊德和法兰克福学派都深受他的影响。

尼采想通过《不合时宜的考察》起到"反对当前时代"并"有利于将要到来的时代"的作用。《不合时宜的考察》第二部《历史对于人生的利弊》(1874年)遵循了尼采的"生命是上升的"这一普遍原则。他揭露了历史客观性这一理想不过是幻想的真面目("记述历史的人是经历者和优越者")。尼采认为"只有在历史服务于人生的前提下,我们才会服务于历史",他批判"过量的历史""有害于生者",并引出了服务于人生的历史的三种类型:(1)"纪念的历史"向"行动者和努力奋斗者"提供当前失去了的东西:"模范、师表、安慰者"。(2)"好古的历史"允许"保存者和尊敬者""怀着忠诚与爱"回溯"自己从哪里来",因为"通过这种虔敬他仿佛为自身存在而表达了谢意"。(3)最后,"批判的历史"属于"受难者和需要解放者",对于这种历史,人要具备为了能够生存而粉碎过去的力量,通过"对过去提起诉讼,进行痛苦的审问,并

作出最终的判决”，按照歌德剧作《浮士德》里面墨菲斯托的话说就是：“一切事物只要它生成，理所当然就都要毁灭。”尼采在他的诸多散文著作中遵守了第三种批判的历史，然而，他还是叙述了当时仍占统治地位的道德的史前史及自然发展史，以摧毁这种道德从而有利于建立一种新的道德。

尼采是一位极端的启蒙主义者。他那将人类从咎由自取的不成熟状态中解放出来的意志并未遵循康德的由法官权衡的审判模式，而是伏尔泰的让人颜面尽失的模式。他无情而又带着嘲讽地寻找那些至今仍不为人知的缘由，以证明正居统治地位的道德其实是不道德的，并为更好的生活方式开辟道路。尼采的批判以道德之名施行，其实是一个道德事件。他以所谓的自柏拉图以来就占统治地位的“了不起的愚蠢”为批判对象，批判他们在彼岸的客观的价值和真理中寻找人生的意义。同样的，尼采还摒弃了犹太–基督教的同情的道德，这种轻蔑的态度与“柏拉图、斯宾诺莎、拉罗什福科（La Rochefoucauld）和康德”的立场一致。另一方面，他也反对其单纯对立面，即否认一切约束的“欧洲人的佛教或者说虚无主义”。尼采用来替代柏拉图主义/基督教信仰和虚无主义的是一项新的道德准则，而且这个准则相对于叔本华的悲观主义生命哲学是另一种选择：自我肯定和人生在“权力意志”中上升。

这是个经常遭到误解的概念，按照尼采自己的表达，该概念用内部世界的力对外部世界的力这个在物理学上无往不胜的概念进行了补充。权力意志指的是“永不知足地要求显示权力，或者，作为创造性的本能来运用、行使权力”，它以自由精神的形式“爆发出自主自决的力和意志”，并与“现代人所患之病”、与“泯灭了的个性”进行着斗争。

以权力意志为基础，尼采从三个层面“重估一切价值”。(1) 到目前为止受到高度评价的价值被贬低，特别是失去了它的塑造能力。仁慈的道德变成了“败坏者、败兴者……”的道德，沦为“群畜道德”、“奴隶道德”，后者来源于弱者的怨恨以及那些传布道德的神职人员的权力意志。但尼采仍然没有鼓吹冷酷无情。他拒斥只是为了同情而同情，而没有任何其他目的的同情，认为同情应该要为了增强个性而服务。他把那“骄傲而坚定地健行一生的人”，还有“怀着怜悯之心”的人们，看成过去的典范，并认为耶稣基督是“最高贵的人”。但基督教所说的“你应”必须屈从于希腊酒神的“我要”。(2) 传统价值，比如正义，获得了受重视的新理由：“如果在受到人身伤害、嘲讽、怀疑的情况下，正义的直视之目光也不因此而黯淡，高贵、明达、既深邃又温和的客观性也不因此而减退的话，那么就达到了一种完美之境地。”就连禁欲主义的理想也没有被全盘抛弃：“在艺术家那里”，这意味着“虚无或者太多太多；而之于哲学家和学者，它就像嗅觉和直觉一样是获得高度智慧最便利的先决条件”。(3) 最后，迄今为止一直受到忽视的价值上升到了更高的等级：柏拉图主义被颠倒，感性的东西成了真实的世界，而超感性的东西反而成了不真实的世界。而且“奴隶道德”也应该由贵族的“主人道德”所取代，在后者那里“善”与高贵、有力、优美、幸运是等价的。

尼采用可以创造自身价值的"伟大的个人"来反对当时占统治地位的平均思想。在他的早期著作里,这样的人叫"天才",他称自己是"上帝之口"。后来,在说出"上帝死了"之后,就变成了"独立自主的个人",或者也叫做"超人"。他指的是"那种极杰出的人",通过自己的力量"说是"的存在者,他不再认识自在存在的、超感性的世界。虽然受到同时代的生物主义的影响,尼采将人升级为超人的过程与猿猴进化为现代智人的过程进行了比较:"猿猴对于人类来说是什么东西呢?是一个笑柄,还是痛苦的羞耻?人类对于超人也刚好是如此:一个笑柄,或是痛苦的羞耻。"但是,他想到的并不是进行生物学上的培育和饲养,而是通过自我教育来解放创造力和独立自主的能力,在此基础上实现文化的进化。

在论及教育工作的时候,尼采早就使用了培育这个表达:"培育一种可以许诺的动物,这是就人而言,大自然对自己提出的任务。"同时,这里说的并不是关于某件事情的约定这种细小的承诺。人类为了达到完全的现实性,需要作出更伟大的承诺:能够彼此誓守忠诚,献身于一项高要求的任务或者构建一个集体,在这个集体里,他们"受到保卫和庇护,生活在和平与信任之中"。为了有能力实现这一高要求的承诺,而且作为经久不摧的意志的拥有者,为了能够切切实实地替未来承担起责任,人必须首先借助于"社会的紧箍咒"变得可预见。对于这种很久以前在史前时期就已经开始了的痛苦的教育过程,对于这部"道德的发展史",尼采使用了"培育"这一表达。

站在这个教育过程终点的是一个再次卸下了紧箍咒的杰出的个人。幸亏他自由地自主自决,才没有被"良心谴责"所压倒。消除了对恶的恐惧感之后,他开始遵循增强了的而不是削弱了的生命的道德,在这里"善"的对立面不是"恶",而是"坏":尼采所要求的"善恶的彼岸"并不是非道德,而是"好与坏"的道德。谁听命于它,谁就会将"对自己的掌控"与"对事态、对自然、对一切意志薄弱的……造物的掌控"结合起来。而且只有那独立自主的个人应得到可以收回伟大承诺的特权:"'超人'是这样一种人,他重新建立了存在——以严谨的知识和伟大的创造风格"(海德格尔语);他是一位精神贵族。

哲学著作《查拉图斯特拉如是说—— 一本写给所有人同时不给任何人的书》(1883~1885年)给尼采在 20 世纪带来了最伟大的文学成就。书中所汇集的言论、譬喻和歌曲构成了德语文学的一个高潮。作者本人认为这是自己"最棒的书",是狄奥尼索斯式的创造活动中的"最高行为",借此他甚至能超越但丁、莎士比亚和歌德。尼采把古代伊朗的先知查拉图斯特拉看作是对犹太教、基督教和伊斯兰教先知的另一种选择,并让他宣讲"反福音":"查拉图斯特拉 30 岁的时候,离开了家乡和家乡的湖,来到山上。他在那里享受着灵性与孤独,乐此不疲地过了十年。可是,他的内心终于有了转变—— 一天早晨,他黎明时分起床,走向太阳对它说:'你,伟大的星辰啊!倘若你不拥有你所照耀的一切,你的幸福何在!'"同时,查拉图斯特拉还代表了未来那个伟大的人的典范,他由于痛苦而又快乐地进行自我克服,所以超越了迄今为

止所有著名的伟人。与变得平庸、没有创造能力的“末人”不同，这个人是超越了自己这个意义上的超人：他是找到了“伟大的健康”的“自由的精神”。

## 精神科学的独立自主：狄尔泰

威廉·狄尔泰(Wilhelm Dilthey，1833~1911 年)和尼采一样也是牧师的儿子，他和施莱尔马赫以及（不任固定职务的）学者约克·冯·瓦滕堡伯爵（Paul Graf Yorck von Wartenburg，1835~1897 年)一起同属一种精神科学的哲学——新解释学(Hermeneutik，解释学，源于希腊语，意思是解释的学说)——的创始人。他和黑格尔一起把人类的一切特殊活动列入精神的领域：科学、哲学与宗教、文学、音乐与艺术，此外还有社会以及社会机构，如家庭和国家。因此，他认为算作精神科学的不仅有历史学、语言学、艺术学和神学，还包括教育学、心理学、法学、经济学和社会学。虽然狄尔泰比尼采年长，但他却晚于尼采施展自己的哲学影响，而且可惜的是并没有深入研究：既没有在道德批判也没有在历史“理论”方面进行深入研究。像尼采一样，狄尔泰可望从历史学和一切其他精神科学中得出对人生有用的东西，最明显的情况就是伦理学：“每一种真正的哲学都必须从自己的理论认识中得出指引个人以及引导社会的原则。我们把这种科学叫做哲学伦理学。”

狄尔泰在其主要著作《精神科学导论》(1883 年)中想要把康德对认识的批判转到康德没有论述过的对象的领域，同时克服先验哲学的非历史性。“历史理性批判”应该保证精神科学的方法特性，阐明其内部联系，甚至说明精神科学在“本体论上”是优先于自然科学的，在“经验而非经验主义”的口号下来反驳孔德的实证主义和密尔的经验主义。

狄尔泰也像席勒一样把社会比作“机器大工厂”，它通过无数人的工作来维持运转，而这些人却不了解相关力量及其相互关系。各精神科学应该一部分通过“理解”与其内部存在的异化作斗争，这种理解光靠对文本的解释是不够的，一部分则通过改良来与社会本身作斗争。狄尔泰说得有道理的是，通过自然科学来解释事情发生发展的过程也就是从规律入手来把握过程；而对一种生命表现的理解，则与此相反，是在整体生命关系的内部来建立联系。

按照狄尔泰的观点，认识论的基本问题只能通过涉及“整个人类”在人类力量的多样性中找到称心如意的答案。但是相应是什么样的认识论他却从未阐发过。不过，狄尔泰一生残缺不全但让人兴奋的著作仍然体现出广泛的影响力：它激发了普莱斯纳(Helmuth Plessner)的哲学人类学、精神科学方式的“理解的”的心理学和教育学[诺尔(Hermann Nohl)、李特(Thoedor Litt)、斯普朗格(Eduard Spranger)]、米德(George Herbert Mead)的实用主义的产生，并且最主要的是激发了逻辑学与精神科学方法论的争论。

## 美国实用主义

跟与他们同时代的尼采和狄尔泰一样，北美的实用主义者们也放弃了做最终证明，放弃了绝对可靠性；他们是反基础主义的。他们同样也让知识服务于人生，并向方法多元论敞开了心扉。在思维方式和语言风格上，他们与尼采迥然不同。一方面，他们毕生都与科学紧密相连：皮尔士是数学家，詹姆斯是心理学家，杜威是教育学家。另一方面，他们以奠定科学的哲学——不是挑衅的格言警句，而是理性的论证——的基础为毕生的任务。大部分实用主义者都来自一个讨论小组，这个小组由于其反形而上学倾向而讽刺性地取名“形而上学俱乐部”。它的成员除了哲学家皮尔士和詹姆斯之外，还有法学家，如法哲学家及联邦最高法院的法官霍姆斯(Oliver W. Holmes)。实用主义者的观点包括通过符号理论、行为理论和同意理论来进行概念解释的方法，以及生命哲学。

**皮尔士**(Charles S. Peirce，1839~1914年) 这位实用主义的创始人，同时也是“实用主义”这个新词的创造者，受过化学专业的训练，但在哲学领域却是自学成才。他坚信：“科学的每一次伟大进步同时也是逻辑学的一次教训。”它们的首要任务是使我们的基本观念清晰(《如何使我们的观念清楚明白》，1878年)，但是皮尔士并不是从科学内部而是从外部，从知识的生命这方面来解决这一问题的。这样一来，他的出发点本就是带有实用主义色彩的。皮尔士虽然像笛卡尔一样也是从怀疑出发，但他不是“全部怀疑”，而是仅仅怀疑“我们事实上怀有的所有偏见”。怀着对研究的信赖，皮尔士要求哲学模仿那些成功的科学，不过奇怪的是，他要求模仿的只是自然科学，而不是精神科学，也不包括数学，虽然他自己就是以数学家的身份在工作，比如他为集合论就做出了贡献。



**查尔斯·桑德斯·皮尔士**

美国数学家和物理学家C.S. 皮尔士是实用主义的奠基人。皮尔士把逻辑看做是哲学的基础。晚年，他身患癌症，赤贫如洗，只能依靠威廉·詹姆斯等朋友的救济。

皮尔士把思维看做是一种可以通过怀疑来消解并最终停止的活动，只要人们一旦获得了“认其

为真"或"确信"意义上的信念(belief)。作为经验论者,他认为意识过程是由一点一点的感觉构成的，这些感觉在思维中就像音调一样通过旋律聚合到一起:"思维就是一曲由我们的感觉所奏出的旋律。"就像在一首乐曲中,所有的声音都有它自己的音调,却能和谐共处,因此，同样的一些感觉也能够按照一定的顺序排列组合出不同的系统。对于皮尔士来说,思维只是多种可能的系统中的一种,也就是那种"以产生信念为唯一主题,为理念和功能"的系统。信念又如同一个"半终止符,它会中断我们精神生活这首交响曲中的一段乐句"。

因为思维的任务不过是确定信念(《信念的确定》,1877年),并在信念的帮助下形成一种行为习惯,所以皮尔士才称他的哲学是实用的。不过皮尔士并没有建立实用主义原则:每一种理论上的信念都必须在行为习惯中体现出来，因为一个观念只有当它在实践中可能起到作用它才会有含义。但是为什么人们不应该也用原子量来定义氢或氧等化学元素,而只是根据它们在某项试验中的表现呢？虽然人们用皮尔士的观点可以称某种东西"坚硬",因为"许多其他东西都不能使之变形";但是,"坚硬的东西和柔软的东西之间绝对不存在差别,只要它们不接受检验",这样一种补充只有作为极端的修辞才会让人信服。

皮尔士还想实用性地解决意志自由的问题。因为,人们本来是否能够通过意志上的努力来放弃做那些让他们感到羞愧的事情,这个至关重要的问题并不是"有关事实的问题,而不过是事实的一种编排"。谁想要强调,人们应该为过失感到惭愧,按照皮尔士的观点,谁就完全有权说,"如果我本想采取另一种行动的话,当我做的时候,我就本应该做得不一样"。假如人们相反地要认为一种诱惑是如此地强有力,不屈从于它就达不到目的,那么情况也是一样的正确。然而,这种"解决方法"少了一句附言:如果在诱惑还未过于强大之前,人们宣布他具备抵抗这种诱惑的能力,而事实的编排倘若不是我们所喜欢的,那么人就只能完全负责,成为道德存在者。

皮尔士甚至还想以实用主义方式定义实在和真理。他认为实在是"这种东西,它的特点不依赖于任意某个人可能的想法而独立存在",而且由命运促使"每个研究者都最终赞成"的那个观点"就是我们所理解的真理"。康德有关理性观念的调节性运用的学说在这里得到了实用主义上的压缩。有关真理的复杂理论在这里简化成了这样一种说法:真正的认识不外乎于无所限制的研究团体长期以来所认识到的那些东西。另外,这种说法并没有起到实用主义的效果,因为这里对于真理起关键作用的不是行为习惯,而是没有任何限制的研究——没有了解皮尔士的思想,马克斯·舍勒(1926年)就将实用主义评价成是对掌控自然的通常合理手段的绝对化,而马克斯·霍克海姆(1947年)则批判实用主义是缺少对目的的反思的工具理性的运用。而且波普尔也指责这种"主观主义的真理论"。

**威廉·詹姆斯**(Willian James,1842~1910年)　这位美国实用主义最受欢迎的代表人物原是一位心理学家。1876年,他在美国第一个创立了心理实验室,比威廉·冯特(Wundt Wil-

helm)在德国莱比锡设立的实验室晚一年[①]。其著作《心理学原理》(两卷本,1890 年)是心理学向科学发展的一块里程碑，詹姆斯在书中架起了一座与达尔文生物进化论之间的桥梁，并对灵-肉二元论进行了抨击。他认为意识不是与肉体平行、不依赖于肉体而存在的独立体(精神或灵魂也不是),而是大脑的一种状态。这种状态在感觉印象与行为反应之间进行调解，并引导有机体在环境中维持下去。詹姆斯用这种观点改变了当时占主导地位的有关情绪的理论。当时人们相信,感官感觉引起情绪的表达,后者通过身体活动得到体现；而詹姆斯却认为二者关系恰恰相反:感官感觉是身体活动产生的结果，从对这种身体活动的有意识的感觉中才产生了情绪。意识因而承担了解释感官感觉以及与此相关的身体活动，并通过这种解释来控制行为的任务。



**威廉·詹姆斯**

美国心理学家和哲学家威廉·詹姆斯是小说家亨利·詹姆斯的哥哥，其大部分的成年时代都与哈佛大学相关,他毕业于哈佛大学医学系,并在那里先后教过生理学、哲学和心理学。

詹姆斯区分了自我的两种类型。一种是与客体有关的、经验的我:“Me”,它包括所有感觉，但也包括物,甚至是田地、帆艇或者银行账户这些行为人认为属于自己的东西，以及行为人所担任的所有角色。自我的核心部分是精神自我,这是人不可改变的本质部分。这个个体性的我用英语叫“I”,是不能客体化的自我,它在体验的不可分的当下达到统一。精神自我服务于人的情感、思想、宗教和审美需求,通过选择外部客体来引导人的行为,并观察自我的一切社会表现。它会带来意志自由的空间,不过詹姆斯对意志自由的理解并不是选择自由,而是一种与我们周围世界的无序作斗争的努力。他认为道德的标准就是所有参与者都能获得功利主义的好处。在论述《宗教经验种种》(1902 年)的讲座上,詹姆斯建立了宗教心理学。据此,宗教经验源于世界的整体性,世界受到人类的赞美,并指引人类去相信,只有一个上帝能够成为人类的创造者。

詹姆斯强化了皮尔士的经验主义,同时率先为后现代思想的游戏性做出了辩护:因为他发现对象世界与人的兴趣爱好重新联系到了一起,所以他不了解客观的、独立于人类存在的

---

① 原文如此。——译者注

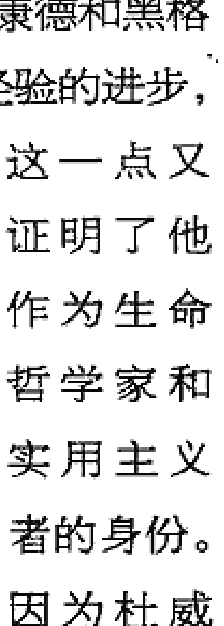
实在。作为人类出于内心最深处的动机所解释的东西的总体，实在不是一成不变的预先规定，更确切地说，它不仅对新的观点而且对新的需求敞开着大门，特别也对人类使得世界不断变得富裕且适宜居住的介入行为敞开大门。极端怀疑主义认为，舍弃判断是理性的最高形式，但是詹姆斯反对这种观点，他主张某种程度的准备承担风险：在一个我们尽管小心谨慎但仍不可避免地要犯错误的世界当中，“某种程度上的轻率比紧张地过于害怕犯错误要健康得多”。



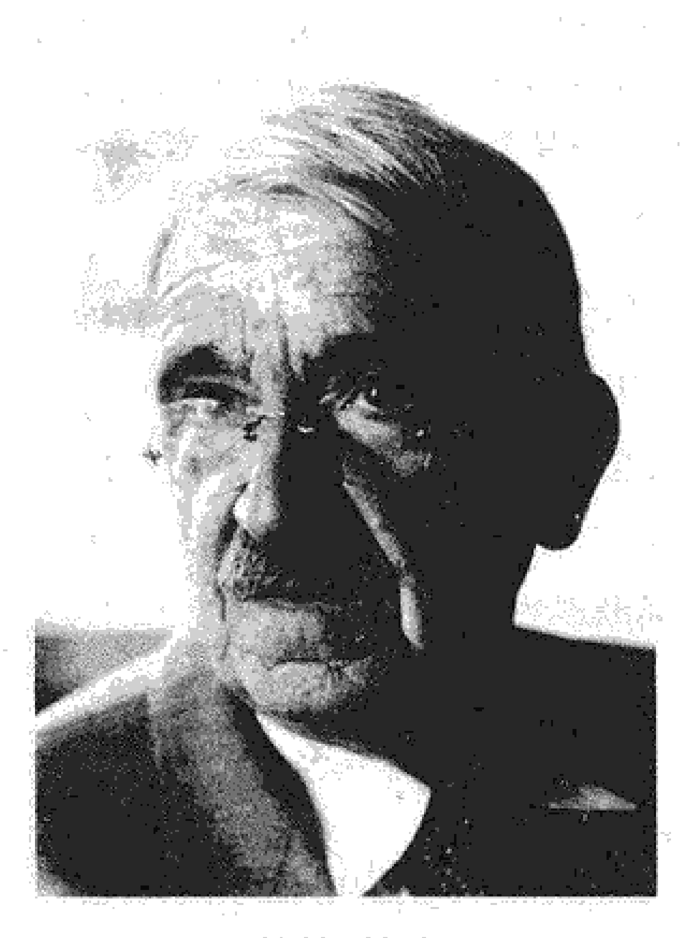
**信仰的力量**

詹姆斯有关宗教信仰的思想很容易使人对他做出肤浅的解释，这就是：如果一个陈述无法驳斥，那么，只要人们因此而得益，它就是值得信服的。比如说，一个丧子的母亲相信自己的孩子到了天堂，她就可以因此得到安慰。

**约翰·杜威**（John Dewey，1859~1952 年） 这位哲学家、教育学家和社会改革家从康德和黑格尔的思辨哲学出发，发展成为了实用主义的第三位代表人物。他委托哲学带领人类对他们的自由产生自我意识，这一点显示出他还是康德和黑格尔的拥护者。他把自由只解释成丰富经验的进步，



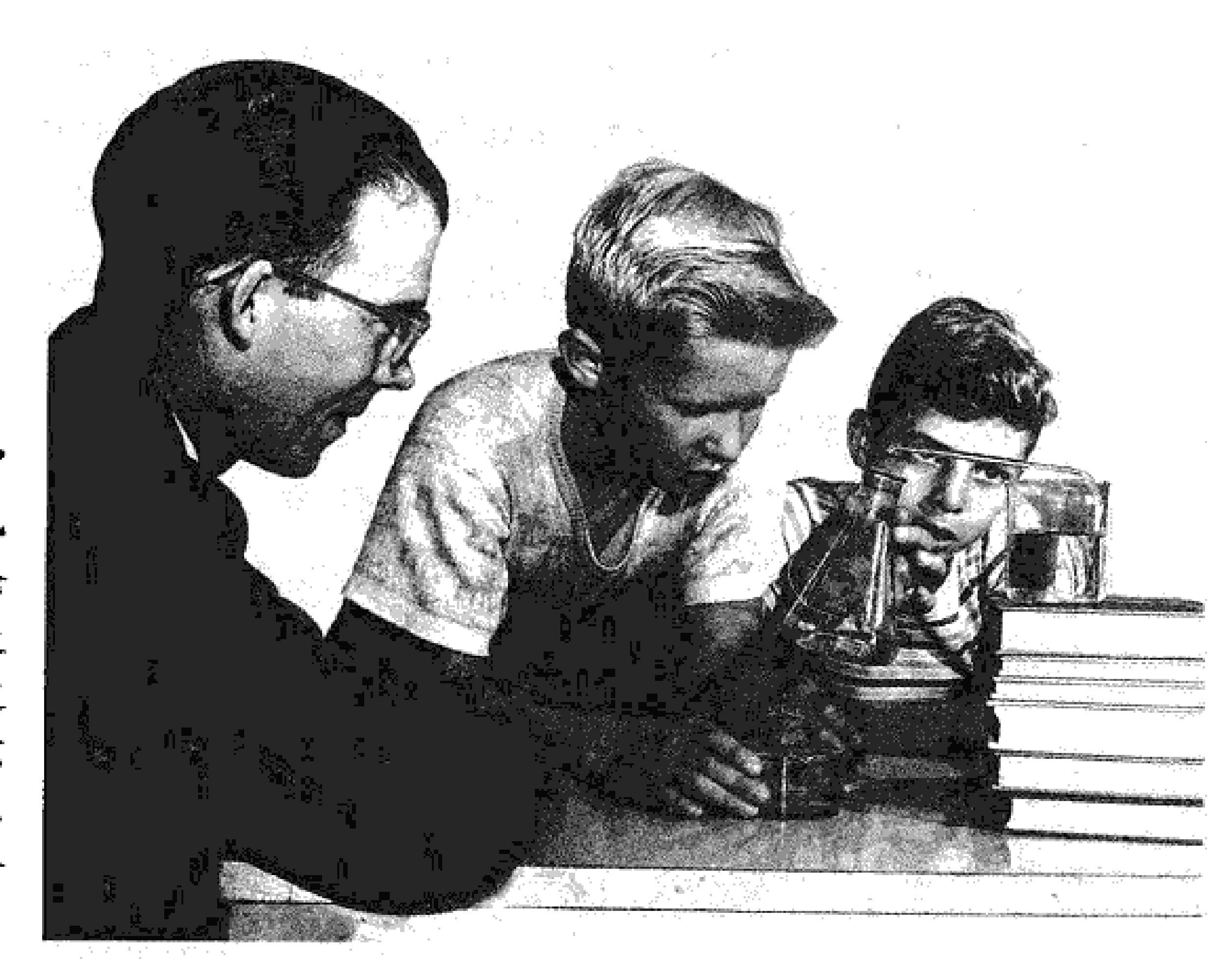
这一点又证明了他作为生命哲学家和实用主义者的身份。因为杜威把认识仅仅视为一种为了达到一定目的的工具，所以他宁愿称自己的哲学是“工具主义”。那个拾起一个不认识的物件，触摸它，放入嘴里，咬它，挤压它，并试图拆开它的孩子，就是杜威的实用主义或工具主义的原型。他认为科学对世界的考察只是通过反思的方法与孩子对世界的考察区别开来。



**约翰·杜威**

除了作为20世纪的重要哲学家以外，约翰·杜威还被公认为重要的心理学家、教育家，是美国民主的真正喉舌。

没有规范的基础，甚至也没有严格的逻辑，科学应该单凭观察、假设和试验来解决各不相同且不具确定性的情况下的各个问题。寻求确定的知识基础上的永



**在实践中学习**

杜威倡导"通过做来认识"的教育方法,强调要鼓励儿童在实践活动和传统理论活动中发挥想象力,可以使他们学到更多的东西。在这张照片中,两个十岁的男孩在老师的看护下做实验,以观察大气受热或受冷时会发生什么。

恒真理,这恐怕是徒劳的做法(《确定性的寻求》,1929年;《逻辑:探究的理论》,1936年)。每一种解决方法又会带来新的有问题的情况需要重新解决,由此将导致一个无穷无尽的进程,这个进程的开放性受到了反教条主义的杜威的高度评价。但是皮尔士却指责他是在用"自然的思想史"替代"规范科学","在我看来就像松散的思想之放荡不羁"。杜威有关民主和教育的哲学思想(《民主与教育》,1916年)影响了全世界,这一点他曾在自己改革的学校中尝试去实现:

教育也应该从儿童的好奇心出发,应该有利于在项目和分组教学中学以致用("做中学"),避免被动的(熟记)和首先是文学方面的思维训练,此外还应通过学习手工活动消除教育与训练也就是"脑"与"手"之间的分离("劳动教学")。

这种教育理想让人想起卢梭、佩斯塔洛齐[①]和福禄培尔[②],并受到德国教育学家凯兴施泰纳(Kerschensteiner)的借鉴。杜威认为,民主刚好与这种教育理想相适应。因为,作为一种人们试图相互说服对方同时准备妥协并不断审查现实的生活方式,作为成年公民的实验组织,民主增大了他们生存的机会和发展的可能性。杜威有些天真地相信,一个开放的社会可以取得无限的进步。

**乔治·赫尔伯特·米德**(Georg Herbert Mead,1863~1931年) 社会哲学家和心理学家米德也认为民主是最好的社会形式。以他为代表的"社会行为主义"从可以观察得到的行为出发,

① Johann Heinrich Pestalozzi,瑞士教育家。——译者注
② Friedrich Fröbel,德国教育家,创立了世界上最初的幼儿园。——译者注

但不像后来的 B.F. 斯金纳的行为主义那样否认个人内在的经验。他深入研究了达尔文和威廉·冯特(《生理心理学纲要》,1873/1874 年)的思想,并阐发出“符号交互作用论”(《心灵、自我与社会》,1934 年)。按照这一理论,人类区别于动物的特征在于以语言符号为中介的共同行为。民主被视为最好的社会形式,因为民主制度使得人类在交流时几乎能实现讨论想要达到的目标。

实用主义的重要代表人物还有美国认识理论家和逻辑学家 C. I. 刘易斯(C. I. Lewis,《心灵与世界秩序》,1923 年)、美国语言理论家莫里斯 (Ch. W. Morris,《符号理论的基础》,1938 年)、德裔英国哲学家 F. C. S. 席勒(F. C. S. Schiller)和著有《“好像”的哲学》(1922 年)的德国哲学家汉斯·法伊欣格尔(Hans Vaihinger)。

## 自然科学时代的形而上学:柏格森

那是一个崇尚科学进步、批判形而上学的时代,柏格森这位诺贝尔文学奖的获得者展现出与那个时代的“对位”。基于对当时自然科学的全面认识,柏格森阐发了一种形而上的生命哲学,怀特海(Alfred North Whitehead)后来受到了这种思想的影响。在《论意识的直接材料》(1889 年)中,柏格森表示,有两种时间概念,与之相符的是可以通过心理学-医学得到证实的刺激和感知的多样性:当刺激能够在数量上得到测量并能被分解成顺应于因果思维的要素,感知即被从因果思维中抽离。这种多样性随之产生方法上的二元论,让人联想到詹姆斯的思想:刺激相当于外部世界的我,而感知则相当于内部世界的我。而且内部世界占据了优先权。由于受到美国实用主义的影响,柏格森认为外部世界是依赖于人类必须掌握的生命机能的。

在第二大著作《物质与记忆》(1896 年)中,柏格森以失语症这种语言障碍为例探寻了自然科学的边界:因为失语症不能通过中枢神经系统的损坏得到充分的解释,所以记忆不能仅仅简化为物质过程;在心理上,记忆还凸显出非物理的时间概念的特点,即绵延。

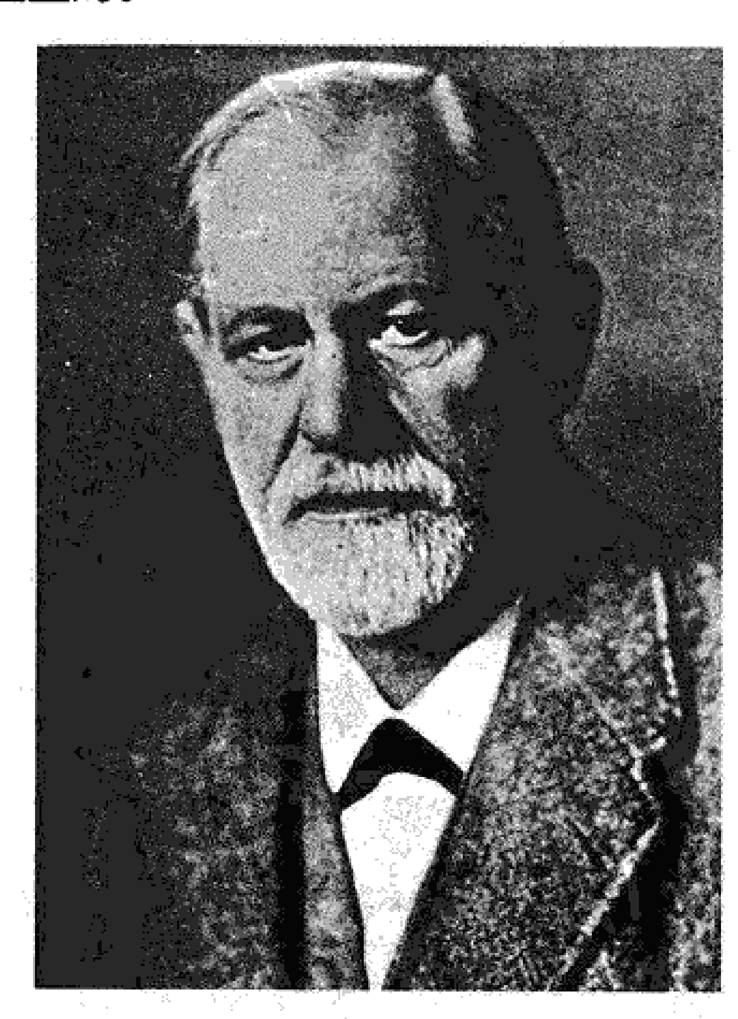
两种根本不同的时间概念, 这项对于柏格森来说意义重大的发现是他在上大学攻读物理期间所提出的:客观的、可测量的物理时间(法语 temps)不是持续存在的,而是像每个钟点所表示的那样,由数学-空间上连续的瞬间所构成。将来和过去都被看做是现在的变换形式,这里面含有决定论的思想。对于主观的、可感受但不可测量的时间而言,不同质的瞬间流畅地相互转换。这就是不可逆转的时间:绵延(法语 durée),它包括进步和革新,且保留了自由。胡塞尔、海德格尔和梅洛-庞蒂(Merleau-Ponty)都比较重视柏格森对时间的分析,而且在法国文学作品里也能找到他留下的痕迹,比如普鲁斯特的长篇小说《追忆逝水年华》(1913~1925 年)。

凭借其第三大著作,即将本体论与进化论联系到一起的《创造进化论》(1907 年),柏格森

闻名于世。在本书中,他对以前的形而上学和后来的达尔文进化论进行了同样的批判,因为二者对生命共有的根源,对生命的多样性和进化的源泉的认识都是错误的。他认为,生命源自一种生物学上的原始力——生命冲动(法语 élan vital),可感受的时间借此获得创造力。按照柏格森的观点,富有创造性的生命力要发展,并不是等级越来越高,而是分别在三个领域获得发展:植物、动物和人的世界。第四个发展领域矿物世界被看做是化石,是始终不断发展着的生命的一种副产品。就像在这些领域中是同一个基本原则在起作用一样,各领域之间也不存在明确的分界线。无论是动物的本能还是人类的理智,都是制造工具的能力,而靠本能和理智制造出来的工具分别具有有机和无机的性质。

在《道德和宗教的两个来源》(1932年)一书中,柏格森区分了封闭的、静态的道德与开放的、动态的道德。"封闭的道德"是责任的总体,使得没有冲突的共同生活成为可能,康德的伦理学也可以归入其中,不过他绝没有将这种道德仅仅理解为原始的初期形式。因为封闭的道德服务于一个团体的自我保存,并理所当然地决定了我们的日常行为。而更高级的"开放的道德"却通过自由、人性和爱跨越了社会责任。以基督教圣徒、伊斯兰教先知和佛教智者为典范,开放的道德最终是建立在与神的神秘相遇的基础之上的。

**西格蒙德·弗洛伊德**(Sigmund Freud,1856~1939年) 神经科医生、心理学家及文化哲学家,生活在启蒙运动的传统影响中。他与魏玛同事约瑟夫·布洛伊尔(Josef Breuer)共同研发出了一种治疗神经官能症的方法,并提出了神经病征候产生的一套理论,其中性本能及其被压抑成无意识具有至关重要的意义。但是,将无意识的过程上升为有意识加以对待,这种由他建立起来的治疗方法——心理分析法——也并非毫无争议。而且心理分析作为指导和运动更倾向于学校教育和教派教育。不过在20世纪的诸多文化领域,心理分析所起到的作用几乎不可估量。



**66岁的弗洛伊德博士(Freud)**

弗洛伊德本人将他的理论运用到了《梦的解析》(1900年),讨论遗忘、误读、笔误等现象的《日常生活的精神病理学》(1904年),《玩笑及其与无意识的关系》(1905年),一神教的起源(《摩西和一神教》,1939年)以及在野兽和神经病患者的精神生活中找到一致之处的《图腾与禁忌》(1912/1913年)上。弗洛伊德在书中称:"图腾虽然被消极理解成其他的内容,……但在其精神本质上无异于康德所提出的'绝对命令',据说它强制性地起着作用,并拒绝说明任何有意识的动机。"

弗洛伊德将精神分为有意识的和无意识的（《自我与本我》,1923年），这一划分影响重大。后来又增加了第三要素:超我。在这里,本我代表了本能的要求（“唯乐原则”）,自我代表了对平衡和弥补的理性要求（“现实原则”）,超我代表的则是社会要求和权威。这部著作之后诞生了《文明及其不满》(1930年),因为文明会遏制爱欲的力量,所以“文明的进步是以增加罪恶感而损害幸福为代价的”。只有少数人能够将他们的原欲转化（“升华”）为艺术或理智的行为并创造出(高级的)文明。1930年,为了表彰他在文化批判方面所做的贡献,弗洛伊德获得了美茵河畔的法兰克福市所颁发的歌德奖。

**推荐读物**:尼采的作品可从其散文著作的前言入手,接着读《论道德的谱系》[1]的第一篇和《查拉图斯特拉如是说》[2]的第一卷。狄尔泰的著作推荐阅读《精神科学导论》的第一卷,美国实用主义方面推荐皮尔士的《如何使我们的观念清楚明白》、杜威的《民主与教育》[3]或者《确定性的寻求》[4]。要了解柏格森的思想可以读一读《道德的两个来源》[5]。

---

① 中译本见尼采《论道德的谱系·善恶之彼岸——尼采文集》,谢地坤、宋祖良、程志民译,漓江出版社,2007年。——译者注

② 中译本见尼采《查拉图斯特拉如是说》,钱春绮译,生活·读书·新知三联书店,2007年;《苏鲁支语录》,徐梵澄译,商务印书馆,1992年。——译者注

③ 中译本见约翰·杜威《民主主义与教育》,王承绪译,人民教育出版社,2001年。——译者注

④ 中译本见约翰·杜威《确定性的寻求:关于知行关系的研究》,傅统先译,上海人民出版社,2005年。——译者注

⑤ 中译本见亨利·柏格森《道德与宗教的两个来源》,王作虹、成穷译,贵州人民出版社,2000年。——译者注

第15章

# 现象学、存在哲学和解释学

## 新康德主义

1870~1920年间的半个世纪里，中欧哲学的主导思想是新康德主义。当时最重要的学院哲学家和哲学史专家都是新康德主义的拥护者：洛采（Hermann Lotze）与费舍（Kuno Fischer）、朗格（Friedrich Albert Lange）、文德尔班（Wilhelm Windelband）与柯亨（Hermann Cohen）、法伊欣格尔（HansVaihinger）、那托尔普（Paul Natorp）、李凯尔特（Heinrich Rickert）、卡西尔（Ernst Cassirer）和内尔松（Leonard Nelson）。不仅如此，一批声名显赫的自然科学家也响应了新康德主义“回到康德去！”的口号，其中最著名的当属哲学家、物理学家兼数学家赫尔姆霍兹（Hermann von Helmholtz，1821~1894年）。他们对康德的批判形而上学、认识论和科学论要比对康德为形而上学所做的重新奠基的兴趣要大，而且与美国实用主义者毫无二致的是，他们追寻的也是为科学奠定基础的严格科学的哲学，这里的科学不仅指自然科学，也指精神科学，其

中包括社会学[滕尼斯(Ferdinand Tönnies):《共同体与社会》,1887 年。齐美尔(Georg Simmel):《货币哲学》,1900 年;《社会学》,1908 年;《人生观》,1918 年]和法学[凯尔森(Hans Kelsen):《纯粹法学》,1934 年]。同样地,伦理学和政治哲学也没有被他们遗忘。不过,因为新康德主义仍然没有摆脱学院思想的禁锢,所以当时也出现了强有力的反对派:现象学、存在哲学和解释学。

马克斯·韦伯(Max Weber,1864~1920 年)被雅斯贝尔斯评价为"这个时代最伟大的德国人",他对欧洲现代性做出了最具影响力的诊断。受到尼采的《道德的谱系》和桑巴特(Werner Sombart)的《现代资本主义》(1905 年)的启发,韦伯在《新教伦理与资本主义精神》(1905 年)一书中阐明了禁欲主义的新教的宗教解脱观、传统资产阶级的谋求收益的"精神"与现代资本主义的形成之间的——当时仍有争议的——因果联系。尤其是加尔文主义使得教徒们陷入得救心理上的紧张状态之中,因为加尔文主义将此岸完全世俗化("世界的祛魅"),但指向来世的恩宠等级却与现世的表现相联系。由此出现的"能动的对现实世界的否定"又产生了那些"挣钱的理性主义者",他们在脱离上帝的社会中幸存下来。韦伯在他针对政治伦理学和哲学所著的关键文本《作为职业的政治》中,对"责任伦理"与"信念伦理"进行了区分,前者遵循的是结果,按照后者的话人们只遵循(主观)信念行事,而不考虑后果。与当时流行的理解相反,韦伯不仅提倡责任伦理,还主张把责任伦理与信念伦理结合起来。因为,只有内心有信念的政治家才能对外产生有说服力的影响。一个好的政治家必须同时具有"激情"、"责任感"和"眼光"。

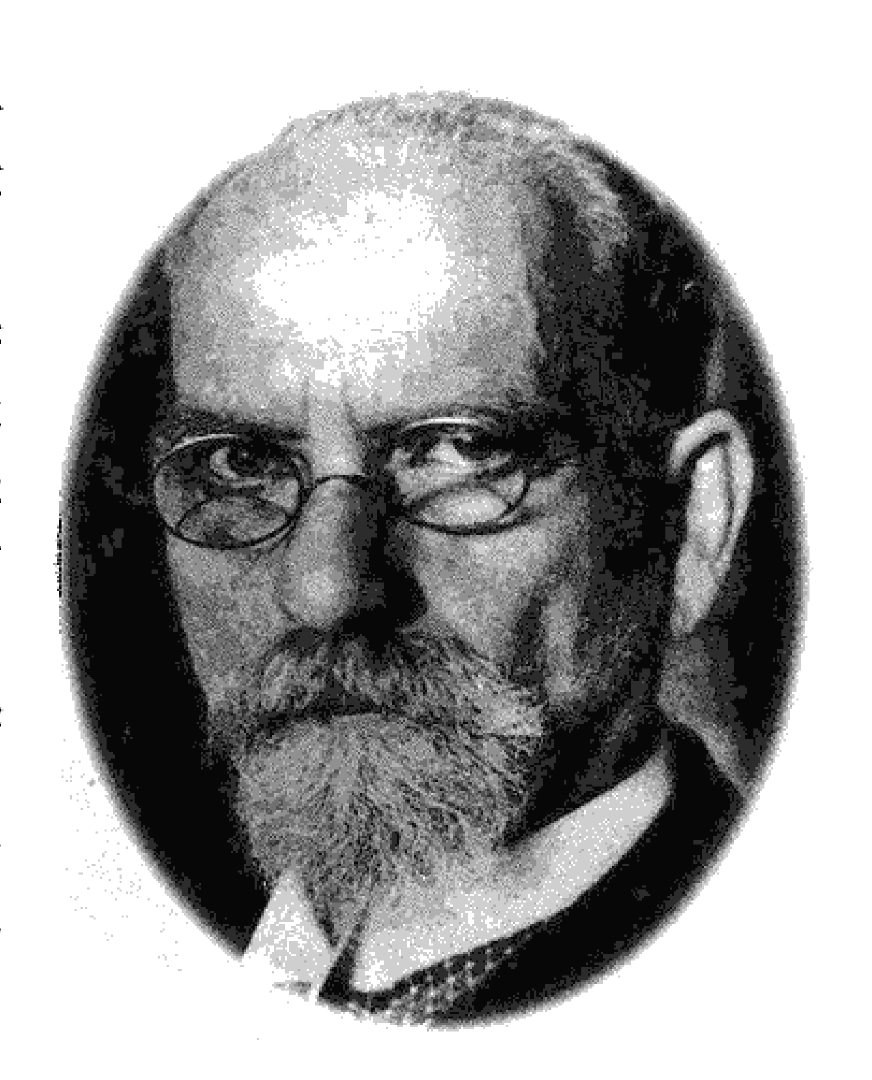
《经济和社会》(1922 年,作者去世后出版)是一部具有划时代意义的巨著,韦伯在该书中研究了"西方理性主义"多层次的文化图景。与"新教伦理"不同的是,对西方理性主义来说,制度、结构和地缘政治等因素比精神和心理因素要更加重要。该书标题并没有经过韦伯的同意,作者不同工作阶段的一些片断著述结集才形成了这部宏大的著作。现在有经过授权的新的作品介绍的标题叫做"经济与社会秩序和权力"。具有重大影响的是该书的第一部分《社会学范畴理论》,阐述了社会行为的类型(习惯、习俗)、合法制度的种类(惯例、法)及其适用原因(传统、信仰、章程)、权力和统治的概念以及合法统治的三种纯粹类型,即合理型、传统型和魅力型。

在卡西尔(1874~1945 年)那里,新康德主义脱离了学院派哲学的束缚,开始带有世界公民性质。在《符号形式的哲学》(三卷,1923~1929 年)一书中,卡西尔把康德的理性批判发展成了普遍的"文化批判"。他用符号形式的非二元概念来称呼"每一种精神力量",精神的某个意义内涵通过某种力量与某个具体的感性符号联系起来,并且内在地归属于该符号。无论是神话、宗教,还是艺术、语言和科学,都被看做是同级别的文化领域,并非互为因果,他研究的是这些领域相似的组织结构:语言最初是对已有事物的模仿,然后获得了与已有事物日益疏远

和抽象的形式，直到进入自然科学和精确的数学等领域。不过这整个过程的核心始终保持一致，即“感性的东西与精神之间的相互规定”。如果理智的表达不是“一开始就已经包含在感性的东西之中”的话，那它是无法由感性的东西发展而来的。该书第二部分《神话思维》阐述了“神话是形成精神的一种特有方式”，是孕育认识论的各种基本理论概念的共同大温床，比如“有空间、时间和数，有法律和共同体概念，……此外还有经济、艺术、技术这些单个形态”。

# 现象学

**胡塞尔**（1859~1938年） 就在20世纪初，一位博学多才的哲学家成功地实现了一项突破，不久一场影响深远的思想运动开始蓬勃发展起来，这就是有众多分支的现象学（字面意：现象的学说）。现象学通过舍勒（Scheler）向哲学人类学、通过海德格尔对解释学以及通过舒茨（Schütz）对社会哲学产生了一定的影响。除此之外，它还影响了存在哲学、马克思主义和精神分析哲学。



**埃德蒙德·胡塞尔**

埃德蒙德·胡塞尔被视为现象学的奠基人，而现象学哲学所关注的是呈现于意识的经验，其影响波及科学哲学、语言哲学、宗教哲学和社会科学等领域。

胡塞尔毕生致力于一种既是康德主义，又是唯心主义和实用主义的纲领：《哲学作为严格的科学》（1911年）。为了反对当时流行的把哲学简化成“世界观”或科学论的做法，同时反对哲学套用自然科学方法，胡塞尔试图提出一种在方法上特立独行的哲学，再一次开始用纯粹的眼光重新探讨问题。这方面的首部著作是《逻辑研究》（1900/1901年；后来著有《形式逻辑与先验逻辑》，1929年），该书针对的是当时作为主导思想的“心理主义”，关于心理主义胡塞尔还在《算术哲学》（1891年）一书中另有阐述。

心理主义可以追溯到密尔直至休谟的思想，也受到了生命哲学和自然科学典范性的影响。它试图把经验的事实性科学上升为普遍的形而上的理论，甚至从心理法则来研究逻辑学。弗雷格摒弃了这种企图，并指出（客观）真理与（主观）信念之间是存在差别的：“某些所有人都觉得假的东西是真的，这并不矛盾。”胡塞尔并没有公开承认弗雷格的影响，但吸取了他的“教训”：心理主义不具有逻辑定律——必然的、纯粹的理想的真理——的本质。

但是，胡塞尔并不支持脱离了一切心理因素的客观主义。他更多的是在发展一种新型的“本质”心理学：通过描述内部现象的“埃多斯”（希腊语 *Eidos*，意思是“本质”）来绘制意识的非经验的风景图。同时，他还从貌似矛盾的要求出发来理解我们所说的真理，也就是从客观有效性和主观确定性的分裂出发：为了能够客观有效，真实的认识不允许由主观状况决定；尽管如此，认识者本身必须能够确信这一真理。胡塞尔把通过自身的进行而得以识别和存在的认识称为“接近实事的”、“本原的”和“切身地被给予的”，反之，把没有自身进行的认识称为“远离实事的”和“非本原的”。根据“面向实事本身”这一准则，远离实事的东西应该被克服，哲学应该建立在原初经验之上。

对世界的“自然态度”认为，某一对象，比如一本书，在“透视法”的意义上只有一部分是“真实地”呈现的，比如书的封面。然而该态度赋予这本书的“存在”包括了其他的部分。因此，这种态度“超越”了事实上的被给予方式，同时屈服于一种设定了独立存在者的“存在信仰”。对此现象学家胡塞尔实行了“中止判断”，即悬搁（希腊语 *epochē*）。他给客观实在的一切设定都加上了括号，限定于事实上的被给予方式。由此，只是假设的“存在”被他“回溯”到了事实上的“作为显象的存在”——“现象”，这就是“还原”。自从有了这种“现象学还原”，素朴的日常实在论就被驳倒了。“存在”失去了其独立的存在，变成了一种在意识过程中形成的“意义”，一种意向性的被表象状态。胡塞尔在三大著名分析中阐述了三大基本观点：内时间意识（《内时间意识现象学讲座》，1928年），“主体间”共同的、有意义的生活世界（《欧洲科学危机》，1936年）和作为一切视域之视域的世界（《经验与判断》，1939年）。

意向性是现象学的基本思想之一，它可以回溯至“现象学之父”、同时也是包括弗洛伊德在内的众多奥地利哲学家的老师布伦塔诺（Franz von Brentano，1838~1917年）的思想。



**默会的思想与情感**

安德烈·柯林19世纪后期的这幅朦胧油画强烈表达了内省的状态。主人公静静地坐着，似乎沉醉于内心思考，毫无自我意识可言。

意识从来不是只关注意识本身,而是始终“指向”它的对象的,对象存在于意识之中,但只存在于“转向”即“意向性”中。人们看、想、评价或爱**某事物**。胡塞尔把这些起初是静态的对象关系动态化了。要么以日常形态,要么以科学形态,要么以哲学形态,意识在探寻明见性,即在对象的“拥有自身”中的直观充实。胡塞尔的这一洞见回答了近代认识论的问题,即起初“无世界”的意识是如何达到位于彼岸的外部世界的。根据意向性思想,意识始终指向对象的世界,其自身关系总是与“含实事性”联系在一起,对意识与外部世界的区分仅仅是事后的抽象化。[现象学后来向文学发生了明显移植,这方面的代表是“描写”意识流的乔伊斯(James Joyce)和伍尔芙(Virginia Woolf)的小说。]

**马克斯·舍勒**(Max Scheler,1874~1928年) 胡塞尔把感知看做是与指向对象的、意向性的体验的最基本的例证。舍勒对情感的“主干”——同感与同情、爱与恨以及他人的认识(《交互情感的本质与形式》,1913年)——的现象学研究刚好与胡塞尔的看法相反。舍勒,“当代哲学最强大的哲学力量”(海德格尔语)和耀眼的灵魂人物,他所撰写的伦理学巨著《伦理学中的形式主义与质料的价值伦理学》(1913~1916年)不仅受到了胡塞尔,而且也受到了生命哲学(尼采、狄尔泰、柏格森和齐美尔)的影响。

对于舍勒而言,自明的本质洞见是不能仅凭中止判断获得的,而是还需要通过精神的禁欲来从干扰性的动力那里争得。和康德一致的是,他反对以利益为目的的功效伦理学,但与康德的“理智主义的”纯粹实践意志原则相对立的是,他引证了带有价值感的个人行为,在形形色色的价值感当中发现了一定的等级,其中人的位格优先于其他所有物品价值和有形价值,并且爱比认识更为重要。因为最终,人不是“知性”,而是“心”,这与奥古斯丁和帕斯卡的观点一致。[舍勒的价值伦理学对哈特曼(Nicolai Hartmann)产生了强烈的影响:《伦理学》,1926年。]

按不同动因,舍勒区分了知识的不同形式,并在此基础上——与卡尔·曼海姆(Karl Mannheim,《意识形态与乌托邦》,1929年)一起——建立了知识社会学。在著作《知识形式与社会》(1926年)中,他批判了实用主义认识论。优先于近代占主导地位的实证科学的操控知识和成效知识,舍勒提出了另外两种知识形式。哲学的教养知识不仅服务于作为“微观宇宙”的人的发展,而且有利于实证科学的统一。最高等级的知识是先知、神秘主义者和宗教创始人的解脱知识和救赎知识,因为他们探寻的是最高价值——神圣。

舍勒在最后的生命时光中把自己的许多思想主旨在哲学人类学规划中总结到了一起。在《人在宇宙中的地位》(1928年)里,他既反对(黑格尔式的)对人类的精神的绝对化,又驳斥了忽视人类特殊性的(生物学的)进化论思想。最重要的是,他用(生命)冲动-精神二元论取代了笛卡尔在认识论上的心物二元论:人处在与自然物的相互联系之中,处于“冲动”之中,这在植物那里是“感受冲动”,在动物那里视不同等级分别是本能、联想记忆和实践理智。人的特别之处并不在于生命存在的其他等级,而在于与生命冲动同样原始的“说不”的能力,在

于精神，即人具有世界开放性，自我意识和对象性，客观性以及参与他人的、多元的精神的能力。精神仅就其自身而言是无力的，它依赖于生命冲动，而生命冲动仅就其自身而言又是无意义指向的。对舍勒来说，哲学人类学是通向绝对者之形而上学的一块“跳板”。

舍勒的学生之一，普莱斯纳（Helmuth Plessner，1892~1985 年），将人类学从这种形而上学的框架之中剥离了出来。按照其主要著作《有机体和人的阶段》（1928 年）的观点，人不同于动物，不是“中心式地”由中心向外而生存，而是“离心式地”保持着与自身及其中心世界的距离。根据“自然艺术性法则”，人类自己创造的文明世界不仅仅是生命限期意义上的生物学上的补偿方式。

阿诺德·盖伦（Arnold Gehlen，1904~1976 年）也是反对形而上学的。他认为人不是具有精神的动物，而是“自然的特别设计”（《人——他的本性和他在世界中的地位》，1940 年）。作为未确定的生物，人的缺陷同时又会是优势。在标题“动力盈余、行为结构、领导秩序”下，盖伦阐述了他在《原始人与晚期文化》（1956 年）一书中进行了深入探讨的制度哲学。他的晚期著作《道德与超道德》（1969 年）则论述了具有四种基本形式的多元伦理学，分别是互惠伦理、同情和健康伦理、家庭相关的和博爱的伦理，最后是（他偏爱的）制度伦理。当前由于普遍人道主义的绝对化，制度伦理的响应者寥寥无几。

**阿尔弗雷德·舒茨**（Alfred Schütz）　受到胡塞尔的现象学和柏格森的“体验之流”的启发，法学家、社会学家兼哲学家舒茨（1899~1959 年）建立了“理解的社会学”。与胡塞尔的观点不同，他在著作《社会世界的意义构造》（1932 年）一书中并没有以现象学的观点，而是以“单纯-自然的态度”为出发点。根据方法上的“一致性假定”，只有社会学理论才被认为是适合其对象的理论，它发端于在日常行动中形成的生活世界的结构，人类可以把这个世界当成家。舒茨认为社会世界的核心是极端亲密的紧凑关系，是“我们关系”，以及共同的经验世界，即“我们世界”。在这个世界里，相互之间（“交互”）怀有典型的行为期待，而且这种期待被转嫁到了同时代人的“共同世界”和“先前世界与结果世界”中的匿名的“你们关系”之中。后来，舒茨又把社会世界分成多种意义范围：日常世界、游戏世界、梦想世界、空想世界和科学世界。

## “形而上学的终结”处的哲学：海德格尔

这位哲学家从根本上改变了他那个时代的思想，对萨特的存在主义哲学、伽达默尔的解释学以及汉斯·约纳斯（Hans Jonas）、汉娜·阿伦特（Hannah Arendt）、福柯和德里达的著述产生了重大的影响，在日本影响了当地占据领导地位的京都学派，在欧洲和美国激发了神学家、文学家和法学家们的灵感，此外还教导大家重新思考技术——这个人就是马丁·海德格尔（1889~1976 年），出生于德国巴登州上施瓦本地区的梅斯基尔希镇。他在弗莱堡大学完成

了要求苛刻但还算传统的大学学业，先学神学，而后转学哲学，在新康德主义者李凯尔特的指导下以有关心理主义的判断学说的博士论文获得博士学位，并于 1915/1916 年凭借论文《邓斯·司各脱关于范畴的学说和意义的理论》取得了弗莱堡大学的执教资格，四年后成为胡塞尔的助理。



**马丁·海德格尔**

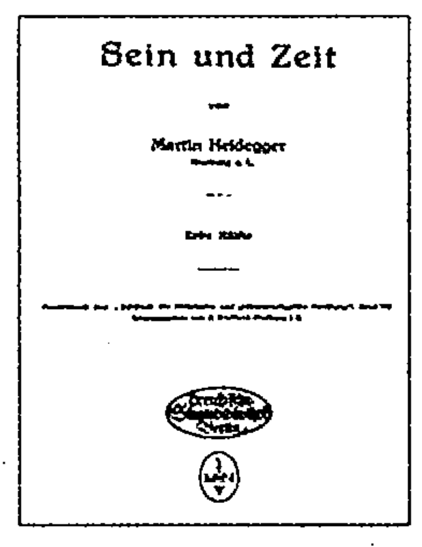
作为存在主义的重要倡导者，海德格尔至今仍然对学术思想界产生着影响。他起初是被当做耶稣会士培养的，后来则师从胡塞尔，并接替了胡塞尔在弗莱堡大学的教席。他支持纳粹，名誉受到玷污。

在这段时间里，包括在马堡大学执教（1923~1928 年）期间，海德格尔魅力十足，他教会学生们重新阅读哲学经典。凭借其（尚未完成的）主要巨著《存在与时间》（1927 年），海德格尔享誉欧洲。1928 年起，他接替胡塞尔再次来到弗莱堡大学任教，并于 1933/1934 年被纳粹任命为弗莱堡大学校长。在此之前，海德格尔在哲学上已经陷入了一种危机，所以除了《康德与形而上学问题》（1929 年）和少数几部著作之外，很长一段时间内他没有发表任何东西。

第二次世界大战后，有几年他被禁止授课（直到 1949 年）。从《关于人道主义的通信》（1947 年）开始，一大批论文和讲演稿相继出版，例如《林中路》（1950 年）、《什么召唤思？》（1954 年）和《尼采》（两卷本，1961 年）。海德格尔的逝世举世瞩目，但人们对他的哲学和政治思想仍存在一定争议。他的演讲、作品和未发表的论文自 1975 年起开始以 80 多卷全集的形式出版。从此，其影响进入了一个崭新的阶段。

20 世纪没有哪一位哲学家能像海德格尔那样阐发了一种如此清晰明了的意识，以至于当前时代是一个提问比回答更能作为思想的任务的终结时代以及过渡时期，他是那个时代“隐秘的国王”（汉娜·阿伦特语）。通过暂不考虑回答的提问，通过这样的“思之虔诚”，海德格尔成就斐然，无与伦比。先前创作的《存在与时间》这部一个时代的哲学奠基之作，就把现代思想的根本主题加工成了新型的基础哲学。

现象学方法源于胡塞尔，这部著作就是献给他的。但这种方法演变成了对此在的解释学，在“被抛状态”这个总概念之下，与完全的自身拥有和自我意识的理想背道而驰，并借此加强了生存状态的分量。胡塞尔和卡西尔的哲学思想更多的是停留在学术领域，而海德格尔则远不局限于此。受到生命哲学——具体来说是尼采——的启发，《存在与时间》的旨趣在于个体的有意义的生存，在于此个体摆脱日常状态，摆脱“于常人中的沉沦”。对形而上学谱系



**《存在与时间》**

《存在与时间》(1927年)一书的艰涩文风使人难以卒读,尽管如此,该著却是海德格尔最伟大的著作,他在该著中运用胡塞尔的现象学来探讨人类存在的结构。其显在的目的就是要提问:“存在的意义是什么?”该著对萨特以及其他存在主义者产生了深刻的影响。

进行批判的动机也是源于尼采。当然,海德格尔对形而上学的批判,更接近于康德的思想,具有先验的特点,他的批判涉及的不是道德,而是西方本体论。因为这关涉到本体论的起源,所以海德格尔提出了“基础本体论”。其时间性、历史性以及解释学思想,与施莱尔马赫、狄尔泰和黑格尔的思想都有联系。不过,这些观点既没有演变成关于绝对精神的思想(黑格尔),也没有成为对精神科学的奠基(施莱尔马赫、狄尔泰),而是发展成了对标画人之特征的存在方式即此在的一种理解。此在存在于时间中(“被抛状态”),并在时间中探寻其存在的意义(“历史性”)。除此之外,《存在与时间》一书还表述了哲学人类学的最初形态,对本己生活的真实体验进行了结构分析。这里的“此在分析”又受到了亚里士多德对明智(希腊语 *phronēsis*)的规定以及克尔凯郭尔的影响。与康德的观点一致,海德格尔把以自身为目的的知识局限在有利于自由的范围内。由此产生的不是折中主义,而是对第一哲学的重新勾勒。

根据《存在与时间》一书,迄今为止的哲学探讨都把对存在者之存在的追问即存在问题“遗忘了”(“存在之被遗忘状态”)。因为之前的哲学对存在的理解通常都非常狭隘,往往理解成一种持续的当前状态。近代的理解并没有发生什么变化,而只不过是极端化了。它把存在者解释成对象,把“我”解释成一切对象性的持续的基-地,在黑格尔那里就把存在当成了具备自我反思能力的绝对精神的自身的当前。与这种对存在的理解相对应的是对时间的双重规定:一方面,只有当前的东西“存在”,过去的和将来的东西不是不再存在就是还未存在;另一方面,存在者暂时的当前只是描绘了纯粹的、持存的当前——永恒——的模糊的摹本。为了让存在和时间的真理显现,海德格尔在二者的交叠处探讨了这两个主题概念。

例如,他区分了三种对世界的筹划,分别对应三种对象性。技术筹划与“上手的器具”相关联,理论筹划与“在手的物”相关联,而被规定为对本己的可能性的把握或错失的此在则与开放的未来相关。对此在按照“非本真”和“本真”的标准来评判。那种只从“人们”认为诱人的、可行的且必然的事物中创造出他的可能性的人,他的生存是非本真的。非本真的人还未发现其本己,即作为敞开状态和不可替代的自身存在的自由。对此,这种人需要从两方面体验“畏”:对自身存在的畏惧(畏惧生存)和对不能再存在的畏惧(畏惧死亡,“向死而在”)。最后,在“良心的呼唤”中产生的“畏”要求承担自身的独立自主,并进一步更深刻地体验本己的

真理。

与舍勒刚好相反，海德格尔同意早先的形而上学终结的论点，并赋予它难以捉摸的双重形态。在《存在与时间》中，他把近代的主体性哲学看成是欧洲形而上学最后的思想上的结果，并认为它作为人的此在的现象学是走到终点了。后来，他的思想发生了一百八十度的大转弯，对形而上学的终结不再从它的终极形态，而是从“未思之起源”出发进行了重新的思考。从阿那克西曼德、巴门尼德和赫拉克利特，经由柏拉图和亚里士多德，直到莱布尼茨、康德、黑格尔和尼采，海德格尔都进行了透彻的评析，因而使得这些伟大的思想家们以这样一种方式“说话”，不仅他们的洞见，连同其隐微的瑕疵也一并显露了出来。例如，尼采把超感性的东西解释成不真实的世界，尽管这些东西“作为权力意志被释放和推动”。

自《存在与时间》以来，海德格尔对近代的“技术支配”思想的批判也愈发尖锐。他将这种思想的根源看成是西方的形而上学，所以认为在这种框架下，技术教育是不可避免的，而且与技术之间的“自由关系”要受到一种有待新建的“后形而上学”思想的约束。对于构建这种“后形而上学”思想的准备工作，海德格尔在《技术的追问》(1954年)一文中驳斥了有关“技术”之意义的两种常见观点，认为它们都是“不真的”，也就是说虽然正确，但过于肤浅：“技术”的“工具性”定义为“达到目的的手段”，“人类学”定义为“人的行为”。他认为现代技术的本质是“座架”(Ge-stell)，这个词指的不是“一种用具，比如书架”，而是现代技术在双重意义上“摆布”人的这种状况：它促逼人不仅要把自然理解成“可预先计算的力的关联”，而且要根据这一理解来行动。例如“水力发电站设立在莱茵河上”，于是“对自然摆出了提供能量的无理要求”。还有“耕作农业现在成了机械化了的食品工业”。海德格尔认为这里存在着危险，对此他的说法颇有道理：“人的所作所为绝不能独自祛除这种危险。”但是他没有思考过评判和克服由技术带来的危险所遵循的道德标准。文章最后出现了一种——马尔库塞考虑过的而且对阿多诺来说也不陌生的——通过“美的艺术”来从美学上解决问题的方式。不过他也相信：“只有一个上帝能够拯救我们。”

与20世纪的其他思想家们都不一样，海德格尔虽然清楚地指明了西方哲学的“可疑之处”，并为其他不再是形而上学的思想的可能性敞开了形而上学思想，但是在本质上，海德格尔仅仅论述了理论哲学，甚至主要只是局限在形而上学及其存在问题方面，而并未涉及哲学的大部分领域。

毫无疑问，西方的形而上学是它统治全球的前提条件，这一命题为马克斯·韦伯的合理性分析提供了思辨根据。然而就像在胡塞尔那儿一样，很大程度上的狭义伦理学(见《关于人道主义的通信》,1946年;《泰然任之》,1959年)和政治哲学被完全排除在外。海德格尔对艺术比对法和国家要更为信任。他的晚期著作讲究一种有意的神秘深奥的文风，拒绝采用传统的哲学语言。为了能先行思考一些没有被思考过的东西，海德格尔从事了一些“怪癖的事情”，

就像这是“思之古老需要”一样。他运用辞源学，自造新词，引入了诗人的语言，比如荷尔德林(《荷尔德林诗的阐释》，1944 年；《……人诗意地栖居……》，1954 年)和黑贝尔(《黑贝尔——家庭之友》，1957 年)的语言。另外，存在及其“命运”获得了某种优势，而强调人之独一无二性的《存在与时间》对这种优势还不了解。

**卡尔·雅斯贝尔斯**（1883~1969 年） 他起初是一名精神病科医生（《普通精神病理学》，1913 年)，后来凭借《世界观的心理学》(1919 年)和《时代的精神状况》(1931 年)跻身哲学界：他提出了受克尔凯郭尔启发而产生的“生存澄明”(Existenzerhellung)来反对个体在大众生存中面临消解，这种生存澄明要求一种自由的自我存在(《哲学》，卷二，1932 年)。因为人的与众不同并不是由于他事实上的如此之在(Sosein)，而是由于他自发的所思所为。在“临界处境”下，纯粹的此在的表面上的安全性被打破，人被彻底击退到他自身：面临死亡而激发勇敢和镇静，面临斗争而激发爱，面临过失而激发责任，面临痛苦而激发快乐。1937 年，雅斯贝尔斯被解除职务，出版物遭禁。第二次世界大战之后，从 1948 年任职于瑞士巴塞尔大学起，他开始参与激烈的政治论辩：《罪责问题》(1946 年)，《原子弹与人类的未来》(1958 年)，《联邦共和国向何处去？》(1966 年)。

## 法国：现象学、存在主义哲学和结构主义

直到 20 世纪 30 年代，在法国大学哲学界占据统治地位的一直是奉行笛卡尔和康德精神的理性主义。由于胡塞尔、舍勒和海德格尔，还有克尔凯郭尔、黑格尔和马克思主义的影响，由于对弗洛伊德思想的兴趣，还由于向自身传统比如向柏格森的回归，这时，一场涉及整个精神科学与社会科学领域并波及政治生活的哲学论辩逐渐展开。其中的两名代言人，梅洛-庞蒂(Merleau-Ponty)和萨特，在第二次世界大战期间创立了一个知识分子的抵抗组织，名为“社会主义与自由”，战后还创办了不久便成为领军刊物的知识分子左派期刊《现代》。这场哲学论战首先是围绕自由、他人和“corps”即身体这三个概念展开的，它们分别是与世界、他人和自身的关系的媒介物。

“存在主义”风行于世界，并不是通过海德格尔或者雅斯贝尔斯，而是通过 20 世纪最具影响力的知识分子之一让-保罗·萨特(Jean-Paul Sartre，1905~1980 年)实现的。萨特与基督教存在主义[马塞尔(Gabriel Marcel)，著《存在的奥秘》，1951 年]不同，主张坚决的无神论的存在主义。根据他的名著《存在主义是一种人道主义》中的观点，与把人看做是先行规定的目的和最高价值这种对人性的过分崇拜相反，人仅仅是他自由自愿的所作所为。虽然物是先有本质(Essenz)而后有存在，但在人这里却反过来了：存在先于本质；这是因为“注定自由的人在可以用任何概念来定义他之前就存在着”。自由与物的世界断绝了关系，自己定义自身的主

体出场，这个主体让人想到海德格尔的“本真性”。该主体没有受到道德、宗教或社会角色的引导，在作出先于一切有意识的意志的原始选择时得选择自身。

这个主体在某种意义上来说能够创造自身，这跟萨特本人配合得天衣无缝。就他本人来说，他是位作家，富有创造力的写作对于他来说就意味着重新创造现实。除了大量的小说（例如《恶心》，1938 年；《自由之路》，1945~1949 年）和剧本（例如《苍蝇》；《肮脏的手》，1948 年），他还写下了“对现象学本体论的探讨”（《存在与虚无》，1943 年）。萨特在这里研究了两种存在方式：其自身讳莫如深的模糊的自在的存在（法语 en-soi）和自发的、处于自由和意识中的自为的存在（法语 pour-soi）。在对他人（法语 pour-autrui）的分析中，萨特跟胡塞尔、海德格尔不同，但与黑格尔一样强调了主奴关系的辩证法，强调了与他人关系中的冲突，这种冲突发展直至生死斗争（“他人即地狱”，见剧本《禁闭》，1944 年）。自为的存在与他人的自由之间发生关系的方式不仅包括语言、爱和愿望，还包括漠不关心和仇恨，以及受虐和施虐，这是“使得愿望落空的暗礁”。

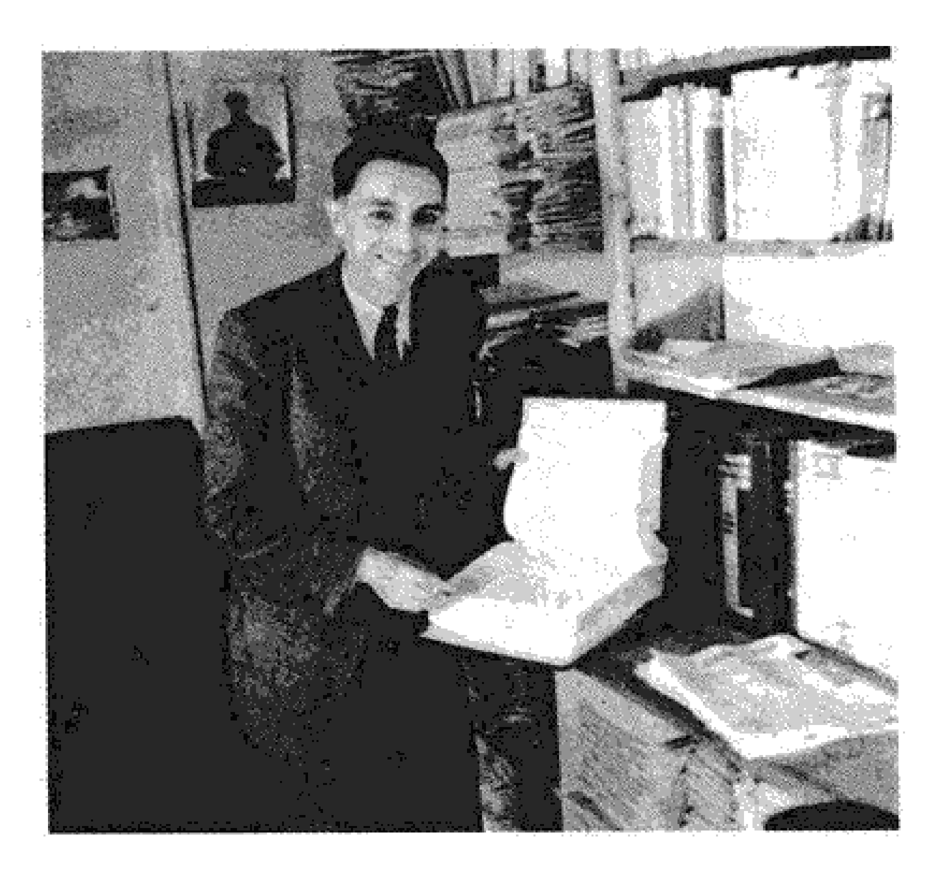
作家、哲学家加缪（Albert Camus，1913~1960 年）着重指出人的感官要求与世界的缄默之间存在矛盾冲突，人的感官要求是指人对统一性、幸福和与自身达成一致的渴求。从这种矛盾冲突中产生了荒谬的生命感。由于生命的分裂状态和陌生性，由于听任时间摆布的无可奈何和死亡的不可避免，这种荒谬感不断增强。人是否能够忍受得住这种生命感或者是否摆脱不了自杀？在这个问题上加缪不仅反对自杀，而且还反对逃向宗教（克尔凯郭尔）以及回归理性（现象学）。他要求接受这种“荒谬状况”。生活在反叛和自由之中的最典型人物就是诱骗者、演员和征服者：唐·璜用不断翻新的当前满足来取代不可能的“永恒之爱”；演员不断扮演各种各样的形象；征服者用历史活动来对抗对永恒的希望。不过艺术家们对荒谬感的接受更加深入，他们不分昼夜地创作。




**阿尔伯特·加缪**

加缪的著作反映了战后知识分子的异化和幻灭感，很大程度上得益于存在主义思想。1957年，44岁的加缪获得了诺贝尔文学奖。

加缪塑造的象征性形象是西西弗斯（《西西弗斯神话》，1942 年）。众神惩罚西西弗斯，让他永无停息地将巨石推上山顶，他一旦接受了这种荒谬的命运，就成为命运的主人：“征服顶峰的斗争足以充实人的心灵。我们必须把西西弗斯设想成一个幸福的人。”在哲学随笔《反抗的人》



**莫里斯·梅洛—庞蒂**

*梅洛—庞蒂是胡塞尔之后最重要的现象学家之一,在他看来,知觉是知识的源泉,知觉的研究必须摆在常规科学之前。*

(1951 年)中,加缪给《西西弗斯的神话》添加了永远的反抗者普罗米修斯的神话。与“反对生存条件和整个创世的形而上学反抗”和用暴力争取达到乌托邦式的历史终极目标的“历史反抗”不同,“普罗米修斯式的”反抗指的是一个反对世界的无意义性的共同战线,是对苦难中的人的爱,是团结一致,休戚与共。

萨特曾经的同路人、后来的对手莫里斯·梅洛-庞蒂(Maurice Merleau-Ponty,1908~1961 年)比之前的萨特更为深入地研究了“身体”,这是胡塞尔的“切身”认识中的前提概念。在著作《知觉现象学》(1945 年)中,梅洛-庞蒂规定的身体不是意识的对象,而是“往世界中去的存在”(法语 l'être au monde)的载体和媒介(法语 véhicule)。就连语言的根基也是身体的意向性表达之可能性,世界并非与身体相对而立,而是身体的运动可能性所指向的基准点。在社会问题上,梅洛-庞蒂的观点驳回了萨特对必然冲突性的强调:每一个我与他人都是带有意向性地在同一个世界里活动,因此“完美关系下的我们对于彼此而言都是参与者”。

随胡塞尔的现象学派和海德格尔的此在分析而来的还有犹太思想家列维纳斯(Emmanuel Levinas,1905~1995 年),他参与翻译了胡塞尔的《笛卡尔式的沉思》(法语,1931 年)。对话哲学的创始人、犹太宗教哲学家马丁·布伯在代表作《我与你》(1923 年)中已经表述了跟“我与它”的客观关系相对立的“我和你”的个人关系,并承认了“你”的主动权。按照列维纳斯的观点,承认他者不是自由作出的决定,更确切地说,通过某种召唤“面对他者”时才可能有这种自由,他还认为在绝对被动的情况下才会遭遇这种召唤。然而,“我”不仅遭遇“他者”,而且对他者负有责任(如《异于存在或在本质之外》,1974 年),并且人权被看做是“一切权利的尺度”。

保罗·利科(Paul Ricœur,1913 年出生)是一位活跃在现象学和解释学的交叉领域的人物。在其广受关注的著述《意志哲学》中,利科展现了存在主义现象学的范例。该书第二卷《有限与有罪》(1960 年)透彻分析了恶的现象,这种透彻分析在 20 世纪是绝无仅有的。通过对恶的神话以及缺陷、罪和有罪这些恶的原始象征的解释,利科扩展了传统解释学的对

象范围。而且在"试析弗洛伊德"的作品(《论解释》,1965 年)中,他将精神分析也融合到了解释学当中。

传统现象学坚信感知,对主体间性的一切承认都从主体出发,并在向解释学的扩展中寻求意义的诠释。现象学从感知过渡到身体,而且将对意义的理解扩大到无意识,在此挣脱了不必要的束缚,但没有放弃现象学的纲领。该纲领起初为结构主义所动摇,后来则被撼动了其根基。这场源头并非哲学但波及了哲学领域的理智运动在 20 世纪 60 年代发展到高潮阶段。

结构主义远远不像它作为一种语言理论出现时是一种激进的挑衅。这一语言理论的形成受到了费尔迪南·德·索绪尔(1857~1913 年)和罗曼·雅各布森("布拉格学派")的影响,把语言理解成一个符号系统,这些符号的意义只能用符号之间相互关系的"结构"来解释。这一挑衅始于人们对仅仅作为抽象规则系统的语言(法语 langue)的兴趣,此时与对象的关联[指称(Referenz)]和语言的表达(法语 parole)则退居其次。如果这种语言学不仅像著名的人类学家列维-斯特劳斯(Claude Lévi-Strauss,1908 年出生)认为的那样被上升到了范式的社会学的高度,而且作为方法绝对化下来,那么两大现象学前提——"主体"和被诠释出来的意义——都会被否定。

精神分析学家雅克·拉康(Jacques Lacan,1901~1981 年)起初是受到了现象学尤其是海德格尔以及科耶夫(Kojève)有关黑格尔《精神现象学》的讲座的影响。后来,他阐发了一种无意识的"修辞学",指出了其主要概念隐喻和换喻("改名")的意义。罗兰·巴特(Roland Barthes,1915~1980 年)指出,文学批评的任务不是挖掘作品的意义,而是找出"在对意义进行加工时起作用的规则和约束"。



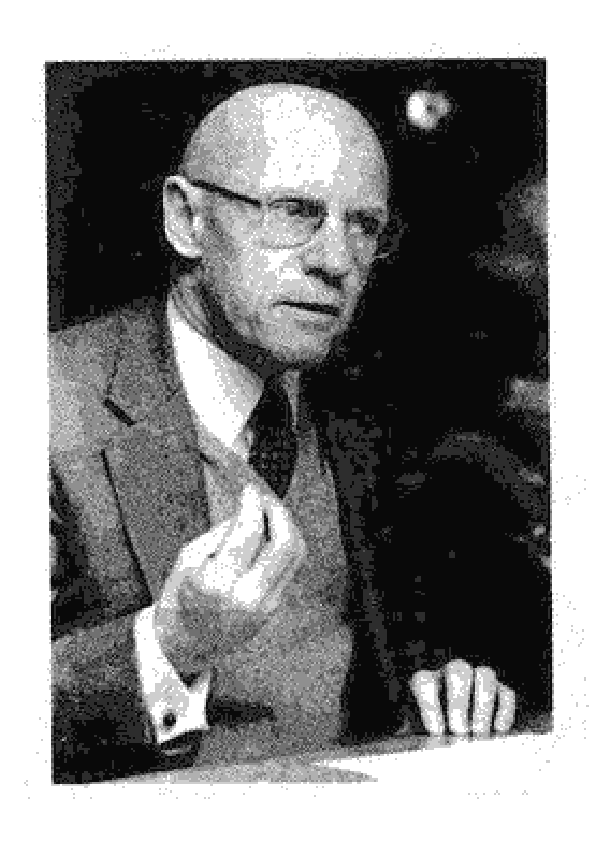
**雅克·拉康**

法国心理分析学家雅克·拉康用结构语言学重新阐释了弗洛伊德的思想,结果,他对结构主义的思想产生了重大影响。

米歇尔·福柯(Michel Foucault,1926~1984 年)深入研究了结构主义以及康德和尼采的思想。基于对近代哲学和科学的发展的全面认识,他构建了一种富有影响力的"人文科学考古学":《物的秩序》(1966 年);《疯癫与文明》(1961 年);《知识考古学》(1969 年);《性史》(3 卷,1976~1984 年)。此外,他还在法兰西学院讲课,比如有关统治心态发展史的问题(1977/1978 和 1978/1979 学年)。他在课堂上阐述了现代自由主义及其"影子"生命权力

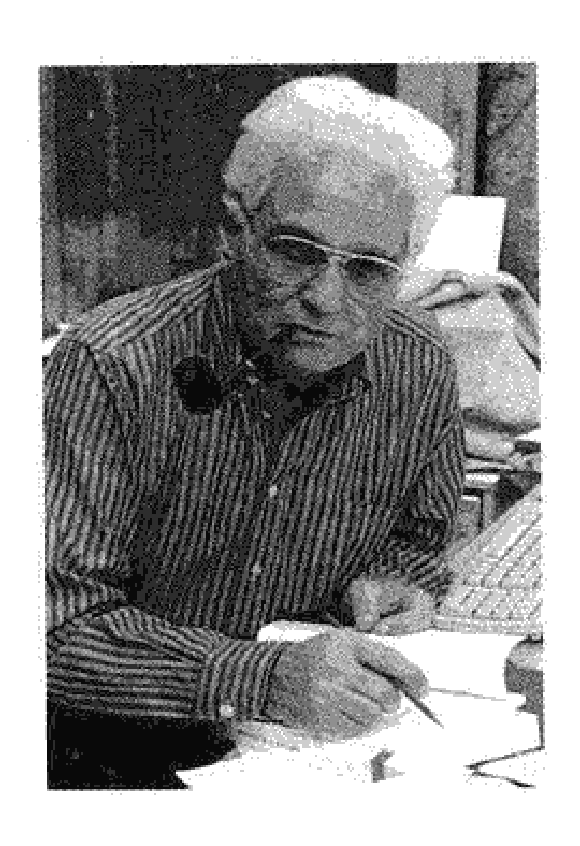
的发展。福柯在普通"真理政治学"中强调了近代有关人的思想中存在的根本裂痕，猛烈攻击了所有想要把人确定为一种恒定不变的存在和独立自主的中心的企图。福柯有关"人之死"的言论意味着，人不得不被设想成不同于以往的样子。与此相对，一门新的哲学，以及一门新伦理学和新政治学，所针对的问题应该不是人是什么，而是人如何能够"不同地"生活、行动、思考，并建立起"不同的"关系。

福柯的一个"学生"雅克·德里达(Jacques Derrida，1930~2004 年)反对一直占据优势地位的结构主义。起初他致力于延续现象学思想的发展(《声音与现象》，法语，1967 年)。他还反对划时代的有效结构的封闭性(法语 clôture：围墙，终结)，为对未来事物的开放性和公开性(法语 ouverture：开口)进行辩护(《书写与差异》，1967 年)。后来，他开始研究精神分析、建筑和教育改革等方面的问题，进而涉足伦理学、政治学和法学领域。此外德里达还要求在"他者性"上来认清和接受"陌生者"(《法规的力量》，1991 年)。



**米歇尔·福柯**

福柯摈弃了现象学和存在主义。他认为，任何一种话语都是使用者试图向他人施加权力。



**雅克·德里达**

作为解构的创始人，德里达在1960年代后期崭露头角。他尤其关注哲学与语言之间的关系。

# 解释学

没有萨特那么叛逆的汉斯-格奥尔格·伽达默尔 (Hans-Georg Gadamer，1900~2002 年)是海德格尔的继承人，同时也是"对海德格尔式的乡村进行城市化"(哈贝马斯语)的倡议者，他对哲学解释学提出了普遍性要求，哲学解释学应该由此成为一门新的基础学科。在这里继承了形而上学遗产的，既不是身体现象学或者结构主义，也不是表象理论即认识论，而是对句

子及其上下文的理解的理论，也就是理解意义的理论。伽达默尔本人熟练掌握哲学和哲学史、语文学，并将二者紧密联系，这使他与这种继承关系相适应。在主要关于古典时期特别是柏拉图，以及关于黑格尔和海德格尔的课程和研究中，伽达默尔运用了一种解释的艺术，使得柏拉图式的对话艺术变成了经典文本的实存着的当下化：在传统既非不言而喻又非完全陌生的一段时间里，经过深思熟虑的理解不(仅)有助于获悉曾经如何，而(且)有助于了解我们是谁。

在代表作《真理与方法》(1960年)中，伽达默尔阐述了方法论基础。作为精神科学、人文科学的理论，该作品试图解除对方法的束缚，以战胜看起来更加成功的自然科学所树立的典范。因为体现人文科学特点的"理解"不是在科学上而是在艺术和对话中被需要，所以前面提到的这一规划则发展成了一种普遍的解释学，它强调"超出自我意识"，即人的世界经验的不可消除的历史性，以及这种经验不可消除的语言性。人们必须"把学习说话和获得世界观看做是人类教化史不可消除的组成部分"。但是伽达默尔既没有就社会体制和社会结构，也没有就无意识发表看法。虽然，"历史意识"被他扩展成"效果历史意识"，因为"每一本等待读者来回应的书都会开启一场……对话"，但是，他的理论也存在这样的危险，就是在历史和语文学研究中，对真理的追问、对文本本身的内容的探索变得无足轻重了。伽达默尔和海德格尔都强调艺术所特有的存在真理潜质[正是在这一意义上，里尔克(Rilke)的诗《远古阿波罗裸躯残雕》以"你必须改变你的生活"作为结尾]，另一方面，传统作为意义不断更新("每一个理解都是不一样的理解")的源泉取得了优势，与此相对，自身对未来的筹划则难以进行。

另一批哲学家继续发展了哲学解释学。在里德(Joachim Ritter, 1903~1974年)那里，哲学解释学变成了对历史性的世界的解释。尽管存在无历史性和危及现代的物化，但里德并没有放弃黑格尔的推测：存在的就是合理的。这不仅在现代人的主体性(《主体性》，1974年)中，而且在现代国家的体制(《黑格尔和法国大革命》，1957年)中，都是显而易见的。瓦尔特·舒尔茨(Walter Schulz, 1912~2000年)更具怀疑精神，他发现世界在拒绝接受统一解释的现实中坍塌了(《变化了的世界中的哲学》，1972年)。在汉斯·布鲁门贝格(Hans Blumenberg, 1920~1999年)那里，现代解释学与历史现象学结合到一起。他在代表作《近代的合法性》(1966年)当中为这个反对质疑非法性的时期进行了辩护，因为直到近代才成功地通过肯定世界从而克服了古典晚期的否定世界的灵知主义(诺斯替主义)。在专著《神话研究》(1979年)中，布鲁门贝格探讨了"非概念性的东西"(图画、神话、寓言和比喻)对人类理解自身和世界所作出的贡献：借助于独特的理性，神话与"现实的专制主义"之间产生了距离。从"命名"到众神之间的"权力分配"，直到通过契约把人神之间的关系"合法化"，神话体现了"减负"的生活艺术。人们不再与不可预见的现实而是与自行产生的代理人打起交道。

**推荐读物**：作为现象学的入门读物，海德格尔的著作《存在与时间》[1]的第 7 节和胡塞尔的专著《哲学作为严格的科学》[2]是很好的选择。另外，胡塞尔的作品还可以阅读《欧洲科学危机》[3]；海德格尔的《存在与时间》不可或缺，他于 1924 年举办的讲座《时间的概念》可以帮助理解这部巨著。体现海德格尔的阐释艺术的典范之作是他在《林中路》[4]中有关黑格尔、尼采和阿那克西曼德的章节。马克斯·舍勒的《人在宇宙中的地位》[5]、雅斯贝尔斯的《哲学导论》[6]、萨特的论文《存在主义是一种人道主义吗？》[7]和加缪的《西西弗斯神话》[8]都值得推荐。伽达默尔方面，可以从第二版《真理与方法》[9]的序言和导言入手，然后或许可以看看"一种解释学经验理论的基本特征"。最后作为提高，建议大家阅读布鲁门贝格的《理论上的好奇心的过程》的导言。

---

① 中译本见马丁·海德格尔《存在与时间》，陈嘉映、王庆节合译，熊伟校，陈嘉映修订，生活·读书·新知三联书店，2006 年。——译者注

② 中译本见胡塞尔《哲学作为严格的科学》，倪梁康译，商务印书馆，1999 年。——译者注

③ 中译本见埃德蒙德·胡塞尔《欧洲科学危机和超验现象学》，张庆熊译，上海译文出版社，2005 年。——译者注

④ 中译本见马丁·海德格尔《林中路》，修订本，孙周兴译，上海译文出版社，2004 年。——译者注

⑤ 中译本见马克斯·舍勒《人在宇宙中的地位》，李伯杰译，贵州人民出版社，1989 年。——译者注

⑥ 中译本见卡尔·雅斯贝尔斯《哲学导论》，柯锦华、范进译，中国国际广播出版社，1988 年。——译者注

⑦ 中译本见让－保罗·萨特《存在主义是一种人道主义》，周煦良、汤永宽译，上海译文出版社，2005 年。——译者注

⑧ 中译本见阿尔贝·加缪《西西弗斯神话》，郭宏安、顾方济、徐志仁译，漓江出版社，1990 年。——译者注

⑨ 中译本见伽达默尔《真理与方法》，洪汉鼎译，商务印书馆，2007 年。——译者注

# 第16章

# 分析哲学:从弗雷格到维特根斯坦

自文艺复兴以来，让哲学获得突破性进展的首先是莱布尼茨和康德这样的博学的哲学家,而后是新康德主义和实用主义:科学领域的分化影响了哲学,并导致其分裂成两大思潮。这种分裂并不是十分严格,所以两大思潮之间不乏相互影响与批判,但它还是造成了哲学向两个相互竞争的方向发展。一边以可感世界和现象学、存在哲学和解释学这些精神科学为指导,另一边则是受到逻辑学、数学和自然科学影响的分析哲学。二者共同提出了对唯心主义尤其是对黑格尔的形而上学的反驳。现象学指责它没去解决真正的实际问题,(语言)分析哲学则认为它采用了一种未经检验的语言。其中后一个方向因此转而研究语言（“语言学转向”),并赋予了语言批判这个任务以特权,而哲学自诞生之初以及在近代自培根的意识形态批判起,就一再以此为己任。他们试图“通过揭露语言使用过程中通常几乎不可避免地产生的假象来打破语词对人类精神的统治”(弗雷格语)。通常来说,这个研究方向具有双重意义上的分析的含义:方法上,它分析(剖析)语言;内容上,它相信哲学只具有分析性的陈述,而没有形而上学的综合的先天性。

受经验主义的影响，分析哲学对形而上学持深深的怀疑态度；但亚里士多德和康德却备受推崇。分析主义者如摩尔(Moore)意识到，对词义的分析会扩展认识，而按照康德式的理解这就不仅仅是分析了。分析哲学的两个基础——现代数理逻辑和语义学(意义理论)——是由弗雷格创立的。其“接班人”也对他颇为感激，他们是剑桥的罗素(Bertrand Russell)和维也纳的卡尔纳普(Rudolf Carnap)与维特根斯坦(Ludwig Wittgenstein)。在此之前，弗雷格就已经将胡塞尔从心理主义的沉睡中唤醒。而与黑格尔同时代的数学家和哲学家波尔查诺(Bernard Bolzano，1781~1848 年)为此所做的重要准备工作却长期被人们忽视。

早在分析哲学发展的初期，就形成了两大“分支”。一边是“理想”语言或“形式”语言，弗雷格和罗素着手研究了莱布尼茨试图构建一种形式化的普遍语言的计划。不过他们排除了伦理学和政治哲学，而维也纳学派却是把这二者纳入“统一科学”计划的。虽然有时候，人们对这部分观点的哲学影响评价过高，尤其是与卡西尔和哲学解释学不同，非科学的语言长期被人忽略[到古德曼(Nelson Goodman)才有《艺术语言》，1968 年]，但不可否认的是，逻辑可推导性的概念得到扩展，对概念和判断、命题的语法形式和逻辑形式以及真理和无矛盾性之间差别的理解更加清晰透彻，而且人们更好地理解了(自然)科学理论的独特之处。另一边是对形式化的普遍语言持怀疑态度的日常语言或口语方向。剑桥哲学家摩尔宁愿相信常识。与此相反，维特根斯坦则对这两大分支给予了启发；他创作的早期著作《逻辑哲学论》和晚期著作《哲学研究》分别给形式语言和日常语言两方面带来了重要的影响。

在 20 世纪 40~50 年代的牛津，受到维特根斯坦以及布伦塔诺和弗雷格、摩尔、罗素的影响，口语或日常语言的分析哲学得以形成(“日常语言哲学”)。与在罗素那里一样，在早期维特根斯坦那里和在维也纳学派中，这种分析哲学是为语言批判服务的。但这并不是借助于理想的人工语言得以实现的，而是要归功于来自日常生活的、大家所熟悉和习惯了的语言。

值得关注的是，赖尔(Ryle，1900~1976 年)对哲学传统的批判并不是针对康德或者德国唯心主义的已发展成熟了的观点。在他的主要著作《心的概念》(1949 年)中，他攻击得更多的是更早期的笛卡尔的心物二元论，那种“机器中的幽灵的教条”。在这一教条看来，每个人都经历了一段双重的历史：在可观察的行为中发生的公开的历史，以及在灵魂体验中发生的个人的历史。根据赖尔的观点，这里犯了一个范畴错误，因为人们把心灵的概念和身体的概念归为同一类概念，就好像心灵是一种物，即使它与身体是相区别的。实际上有关精神的一些说法讲的是对可观察的行为的支配。由此精神性的东西在主体间是可达到的，而且避免了唯我论的危险。奥斯汀(Austin，1911~1960 年)在其著作《如何以言行事》(1962 年，作者逝世后出版)中区别了三种类型的语言功能(言语行为)：“以言表意的”或“言有所述的”，用来表达和陈述；“以言行事的”或“言有所为的”，用来表达在说什么的同时做什么(例如，“我承诺……”)；“以言促效的”，用来表达对其他人产生影响(例如警告某人)。P.F.斯特劳森(Peter

F. Strawson,生于1919年)在"尝试描述的形而上学"的著作《个体》(1959年)中联系了亚里士多德的实体存在论:在各种各样的对象中,物质的个别事物——可能是一个可感的物体,可能是一个人——应该享有优先权,当然这不是绝对的,而只是就"确认"这方面而言。比如笑、感到痛苦和进行思考是人的特征,这样的人的概念对于斯特劳森来说是一个原始的(初级的)概念。在他专门研究康德的作品《感觉的限度》(1966年)中,斯特劳森将描述的形而上学进行了扩充,添加了先验的成分。

## 逻辑学和语义学:弗雷格

作为数学家、逻辑学家,当然首先是哲学家的弗雷格(1848~1925年)在同时代人当中还没有引起共鸣。因为,他对于哲学家来说显得太数理化,而对于数学家来说又太哲学化。但是通过像罗素这样的专家,弗雷格闻名于世,而且自20世纪中期以来,人们公认他的思想具有划时代的意义。弗雷格的《概念文字》(1879年)是继亚里士多德的《前分析篇》之后最重要的逻辑学著作;逻辑学从此开始以现代形态面世,弗雷格在《函数和概念》(1891年)中就这方面进行了深入论述[布尔(Georg Boole)和德·摩根(Augustus De Morgan)也创作了重要的逻辑学著作]。



**戈特罗伯·弗雷格**

德国数学家和哲学家戈特罗伯·弗雷格是现代数理逻辑创始人,为分析哲学奠定了基础。直到去世之后,他才被广泛认知。

弗雷格并不把哲学看做是逻辑学的一部分,而是恰恰相反地把逻辑学看做是哲学的一部分:他像康德一样试图规定使得确定可靠的认识得以可能的客观理性。因为他相信要做到这一点只能通过逻辑方式,所以弗雷格在莱布尼茨的启发下发明了一种完全形式化了的人工语言。除了也具备句法,也就是规定哪些句子形式合格哪些不合格的规则之外,这种语言跟自然语言在语法形式上没有任何相似之处。弗雷格从极少的基本原理中阐发出一种可普遍适用的有关命题的逻辑:命题逻辑。这种逻辑允许把简单命题连接成复合命题(拉丁语 iungere,意思是连接,因此也叫连接逻辑),以至于其是真是假,即复合命题的"真值",仅仅由简单命题的真值来决定。除此以外,弗雷格为一阶谓词逻辑和量词逻辑奠定了基础,与命题逻辑不同的是,它们同样关注简单命题的内部结构,尤其是"量项""所有"(全称量项$\forall x$)和"有些,至少有一个"(特称量项或单称量项$\exists x$)。

源出于亚里士多德的逻辑学把一个命题或者句子(p)分成主项(S)和谓项(P):“P应归于S”,或者说“S是P”(例如:“苏格拉底是会死的”)。弗雷格却不这样认为,他按照数学的模式,把命题分成函项、自变元和值。一个函项(归类:Fx)如“$2\cdot x^3+x$”或者“x的首都”是含有空位(变元)的,因此它像一件未完成的作品一样需要得到补充或者说还没饱和。自变元可以是一个数字可以是一个国家,它是填满空位的输入值,由此产生出来的输出值就是(逻辑)值。前面说到的第一个函项基于自变元“1”则得到值“3”($= 2\cdot 1^3+1$),第二个函项基于自变元“德国”则得到值“柏林”(=德国的首都)。

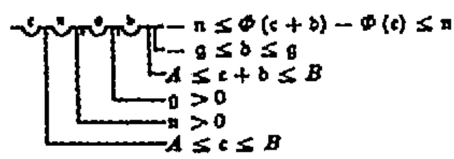
Booles rechnende Logik und die Begriffsschrift 27

geschlossene Zahl b die Ungleichung $-n \leq \Phi(A+b)-\Phi(A) \leq n$ erfülle.

$-n \leq \Phi(A+b)-\Phi(A) \leq n$
$-g \leq b \leq g$
$g > 0$
$n > 0$

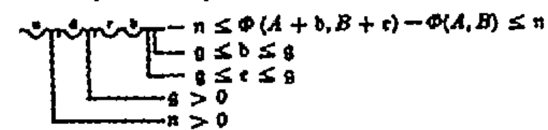
Ich habe hierbei angenommen, dass die Zeichen <, >, ≤ die Ausdrücke, zwischen denen sie stehen, als reelle Grössen kennzeichnen.

14) Die reelle Function $\Phi(x)$ des reellen $x$ ist auf dem Intervalle von $A$ bis $B$ stetig.

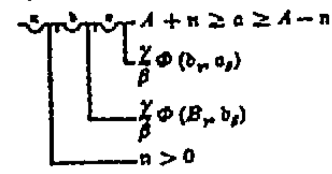



Wenn hier die Formel im Vergleich mit dem Wortausdruck umfangreich erscheint, so ist immer zu bedenken, dass Erstere die Definition des Begriffes gibt, den Letztere nur nennt. Trotzdem möchte eine Zählung der einzelnen Zeichen, die hier und da erforderlich sind, nicht zu Ungunsten der Formel ausfallen.

15) $\Phi(x, y)$ ist eine reelle, für $x = A$, $y = B$ stetige Function von $x$ und $y$.




16) $A$ ist der Grenzwert der mit $B$ anfangenden $\Phi$-Reihe (vergl. Begriffsschrift §§ 9, 10, 26, 29).




Z.B. 1 ist die Grenze, welcher sich die Glieder einer Reihe nähern, die mit 0 anfängt, und in der aus irgendeinem Gliede ($x$) das nächstfolgende ($y$) immer durch das Verfahren $\frac{1}{3}+\frac{2}{3}x = y$ hervorgeht.

**《概念文字》**

1879年,弗雷格出版了一部题为《概念文字》的小册子,在一百多页的篇幅里,他所提出的一种全新的演算,此后构成了现代逻辑的核心内容。该书还探讨了逻辑、证据和语言的本质。

《概念文字》一书的副标题表明了现代符号逻辑的特点,叫做“一种模仿算术语言构造的纯思维的形式语言”。据说,这种进行垂直扩展的表达形式,就像当时某位评论家所指摘的那样,按照的是“日本人的习惯”。事实上,此处论述的是一目了然的符号表示法,这种表示法当时虽然被更简单的书写方式所替代了,不过在构造上它仍然是符号逻辑的基础。弗雷格的逻辑学有四个逻辑运算符就够用了:否定命题的符号(今天:¬p),命题间因果关系的符号(“如果……,那么……”:p → q),同一性的符号(同一:a = b)以及普遍有效性的符号(“……适用于一切x”:∀x)。这种逻辑学当然不是基于它本身,而是建立在通常的人类理性必须显而易见的“原始法则”或“原始真理”的基础之上的。对于弗雷格来说,这个基础就是基本的推理法则,即肯定前件式(Modus ponens)法则和著名的思维规律——同一律、矛盾律和排中律。

同一命题分两种:分析句“a = a”或者新认识“a = b”,后者举例来说比如“启明星(a)和长庚星(b)是同一颗行星”。于是,弗雷格在现代语义学的奠基之作《论意义和意谓》①(1892年)中做出了这样的区分:任何称呼一种对象的表达,即一种(专有)名称,都不仅有意义而且

① 一译《论涵义与指称》。——译者注

还有意谓。意谓就是被表示的那个对象(行星金星),而意义则是它的表现方式,要么作为启明星要么作为长庚星。在命题(句子、论题)中,意义是"思想",是命题的内容(事态、主题),而意谓则是其真值,是此内容命题的真假情况。前面说到的"行星"这个概念最终表示的是一类对象。

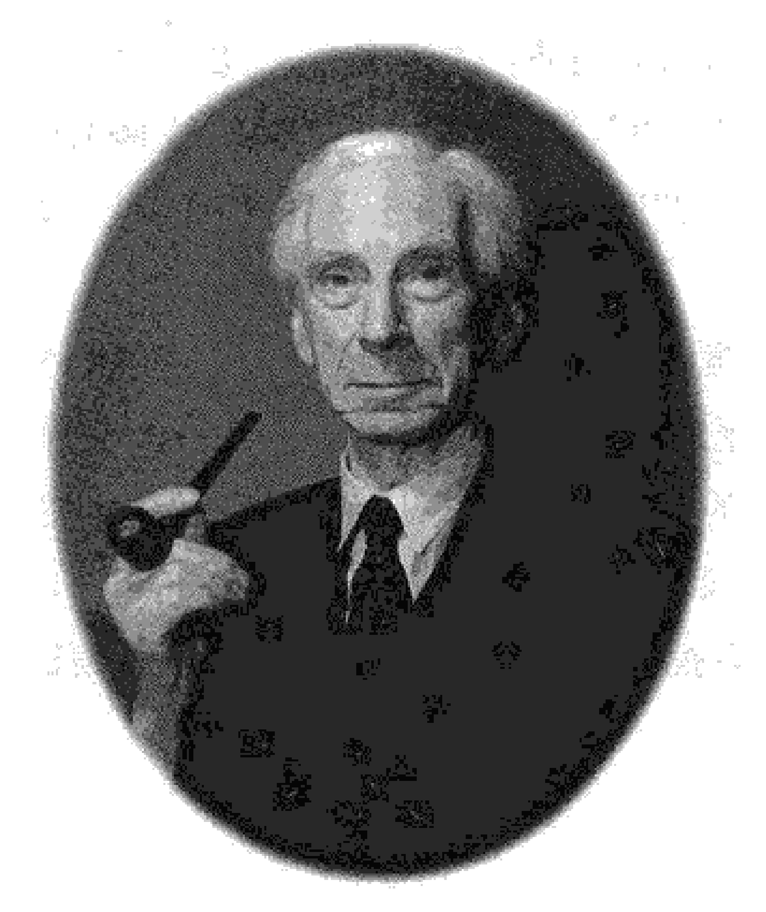
康德认为,数学既不以逻辑分析也不以经验为依据,而是以先天直观为依据;密尔则相反地认为数学与经验的一般化有关。弗雷格完全反对密尔的观点,驳斥了康德至少一半的看法。一方面他也认为先天直观对于几何学来说是必要的,而对于算术来说,他代表了一种"逻辑至上主义",期望通过纯粹逻辑概念来定义一切数学概念,并用基本逻辑法则来证明一切数学原理。但是这一希望受到了策梅洛-罗素悖论的动摇,后来由于数学家及逻辑学家哥德尔(Kurt Gödel)的不完全性定理最终破灭。

## 英国

**乔治·爱德华·摩尔**(George Edward Moore,1873~1958 年)　分析哲学在英国的发端最初是独立于弗雷格的,由布拉德雷(Francis H. Bradley)和麦克塔加特(John McTaggart)所代表的英国唯心主义的反对派发展而来。受到麦克塔加特否定时间的实在性的挑衅,摩尔着手"驳斥唯心主义"("实在是精神性的")并"捍卫常识"(同名著作,1925 年)。他确信地解释道,存在不依赖于意识而存在的实在,其基础是对感觉重新进行分析(《驳斥唯心主义》,1903 年)。与贝克莱的"存在即被感知"这一原则相反,摩尔区分了感觉的意识与其对象(例如蓝色或者绿色)并断言,唯心主义者们(包括经验主义者和心理主义者)错误地将感觉的对象与对对象的感觉等量齐观。事实上,对对象的经验应该独立于意识,这样的话,谁感觉到了什么,谁就已经走出了自己的意识范围。

凭借其影响深远的著作《伦理学原理》(1903 年),摩尔为道德哲学的发展开辟了新的道路,即元伦理学。他说,"善"是一种非复合的、完全单纯的不可分析的特性,它不可定义,只能通过直觉来把握。但是直到现在,人们都一直将"善"与其他特性相提并论,不是自然特性如"有用"(功利主义)、"快乐"(享乐主义)、"有助于生存"(进化论),就是属于超感性实在的形而上的特性(唯心主义)。摩尔反对这种"自然主义谬误",针对这一"悬而未决的问题"提出了他的"论证":如果人们将"善"与"有用"相提并论,那么,有用的东西是否在任何情况下都是善的,这个问题只能悬而未决了。

**罗素**(1872~1970 年)　首先是作为数学家和哲学家,而后逐渐以政治知识分子的姿态闻名遐迩。同摩尔一样,他探求的是一种"如此确定,以至于没有哪个理性的人还能够怀疑它"的知识。关于摩尔与他自己,罗素曾说过:"布拉德雷论证了常识所相信的一切都仅仅是



**伯特兰·罗素**

在生命中的最后15年，罗素积极投身于反对制造核武器的斗争。1962年发生了古巴导弹危机，美国要求苏联从古巴撤出导弹，否则将面临导弹的攻击，在此形势下，罗素仍然以92岁的高龄在政要之间斡旋。

现象；我们则回到了相反的极端，认为但凡常识认为是实在的一切事物就都是实在，不受哲学和神学的影响。带着一种逃脱牢笼的感觉，我们自由自在地想：草是绿色的，太阳和星辰即使没有人感知到也是会存在的，而且还有一个柏拉图式的多元的超时间的理念世界。”

罗素像自笛卡尔以来的理性主义一样以数学为典范。他和以前的老师怀特海（Whitehead）一起撰写了逻辑学和数学发展史上里程碑式的著作《数学原理》（三卷，1910~1913 年）。书中称，“整个纯数学是以纯逻辑为前提导出的”，特别是关系逻辑。这样，就有可能解决弗雷格的逻辑至上主义所存在的问题，即策梅洛－罗素悖论：我们可以想象存在一个所有不以自身为元素的集合的集合。那这一集合是它自身的元素吗？如果是，那这就与“不以自身为元素的集合”这一前提相矛盾；如果不是，那又与“所有此类集合的集合”这一前提相悖。罗素并没有解决这一悖论，而是提出了一项避免此悖论的策略，那就是区分对象的不同级别（类型）（“类型论”），并禁止以同一级别的集合为元素。

对于罗素来说，《数学原理》也构成了其对象理论“逻辑原子主义”的基础原理。这一

SECTION C] GENERAL THEORY OF CLASSES 193

$*20\cdot21$. $\vdash : \hat{z}(\phi z) = \hat{z}(\psi z) . \equiv . \hat{z}(\psi z) = \hat{z}(\phi z)$ [$*20\cdot15 . *10\cdot32$]

$*20\cdot22$. $\vdash : \hat{z}(\phi z) = \hat{z}(\psi z) . \hat{z}(\psi z) = \hat{z}(\chi z) . \supset . \hat{z}(\phi z) = \hat{z}(\chi z)$ [$*20\cdot15 . *10\cdot301$]

The above propositions are not *immediate* consequences of $*13\cdot15\cdot16\cdot17$, for a reason analogous to that explained in the note to $*14\cdot13$, namely because $f\{\hat{z}(\phi z)\}$ is not a value of $fx$, and therefore in particular "$\hat{z}(\phi z) = \hat{z}(\psi z)$" is not a value of "$x = y$."

$*20\cdot23$. $\vdash : \hat{z}(\phi z) = \hat{z}(\psi z) . \hat{z}(\phi z) = \hat{z}(\chi z) . \supset . \hat{z}(\psi z) = \hat{z}(\chi z)$ [$*20\cdot21\cdot22$]

$*20\cdot24$. $\vdash : \hat{z}(\psi z) = \hat{z}(\phi z) . \hat{z}(\chi z) = \hat{z}(\phi z) . \supset . \hat{z}(\psi z) = \hat{z}(\chi z)$ [$*20\cdot21\cdot22$]

$*20\cdot25$. $\vdash :. \alpha = \hat{z}(\phi z) . \equiv_\alpha . \alpha = \hat{z}(\psi z) : \equiv . \hat{z}(\phi z) = \hat{z}(\psi z)$

*Dem.*

$\vdash . *10\cdot1 . \quad \supset \vdash :. \alpha = \hat{z}(\phi z) . \equiv_\alpha . \alpha = \hat{z}(\psi z) : \supset :$
$\hat{z}(\phi z) = \hat{z}(\phi z) . \equiv . \hat{z}(\phi z) = \hat{z}(\psi z) :$
[$*20\cdot2$] $\quad \supset : \hat{z}(\phi z) = \hat{z}(\psi z)$ (1)
$\vdash . *20\cdot22 . \quad \supset \vdash : \alpha = \hat{z}(\phi z) . \hat{z}(\phi z) = \hat{z}(\psi z) . \supset . \alpha = \hat{z}(\psi z) :$
[Exp.Comm] $\supset \vdash :. \hat{z}(\phi z) = \hat{z}(\psi z) . \supset : \alpha = \hat{z}(\phi z) . \supset . \alpha = \hat{z}(\psi z)$ (2)
$\vdash . *20\cdot24 . \quad \supset \vdash :. \hat{z}(\phi z) = \hat{z}(\psi z) . \alpha = \hat{z}(\psi z) . \supset . \alpha = \hat{z}(\phi z) :.$
[Exp] $\quad \supset \vdash :. \hat{z}(\phi z) = \hat{z}(\psi z) . \supset : \alpha = \hat{z}(\psi z) . \supset . \alpha = \hat{z}(\phi z)$ (3)
$\vdash . (2) . (3) . \quad \supset \vdash :. \hat{z}(\phi z) = \hat{z}(\psi z) . \supset : \alpha = \hat{z}(\phi z) . \equiv . \alpha = \hat{z}(\psi z) :.$
[$*10\cdot11\cdot21$] $\quad \supset \vdash :. \hat{z}(\phi z) = \hat{z}(\psi z) . \supset : \alpha = \hat{z}(\phi z) . \equiv_\alpha . \alpha = \hat{z}(\psi z)$ (4)
$\vdash . (1) . (4) . \quad \supset \vdash .$ Prop

$*20\cdot3$. $\vdash : x \epsilon \hat{z}(\psi z) . \equiv . \psi x$

*Dem.*

$\vdash . *20\cdot1 . \supset$
$\vdash :: x \epsilon \hat{z}(\psi z) . \equiv :. (\exists \phi) :. \psi y . \equiv_y . \phi ! y : x \epsilon (\phi ! \hat{z}) :.$
[($*20\cdot02$)] $\quad \equiv :. (\exists \phi) :. \psi y . \equiv_y . \phi ! y : \phi ! x :.$
[$*10\cdot43$] $\quad \equiv :. (\exists \phi) :. \psi y . \equiv_y . \phi ! y : \psi x :.$
[$*10\cdot35$] $\quad \equiv :. (\exists \phi) : \psi y . \equiv_y . \phi ! y :. \psi x :.$
[$*12\cdot1$] $\quad \equiv :. \psi x :: \supset \vdash .$ Prop

This proposition shows that $x$ is a member of the class determined by $\psi$ when, and only when, $x$ satisfies $\psi$.

$*20\cdot31$. $\vdash :. \hat{z}(\psi z) = \hat{z}(\chi z) . \equiv : x \epsilon \hat{z}(\psi z) . \equiv_x . x \epsilon \hat{z}(\chi z)$ [$*20\cdot15\cdot3$]

$*20\cdot32$. $\vdash . \hat{x}\{x \epsilon \hat{z}(\phi z)\} = \hat{z}(\phi z)$ [$*20\cdot3\cdot15$]

$*20\cdot33$. $\vdash :. \alpha = \hat{z}(\phi z) . \equiv : x \epsilon \alpha . \equiv_x . \phi x$

*Dem.*

$\vdash . *20\cdot31 . \quad \supset \vdash :. \alpha = \hat{z}(\phi z) . \equiv : x \epsilon \alpha . \equiv_x . x \epsilon \hat{z}(\phi z)$ (1)
$\vdash . (1) . *20\cdot3 . \supset \vdash .$ Prop

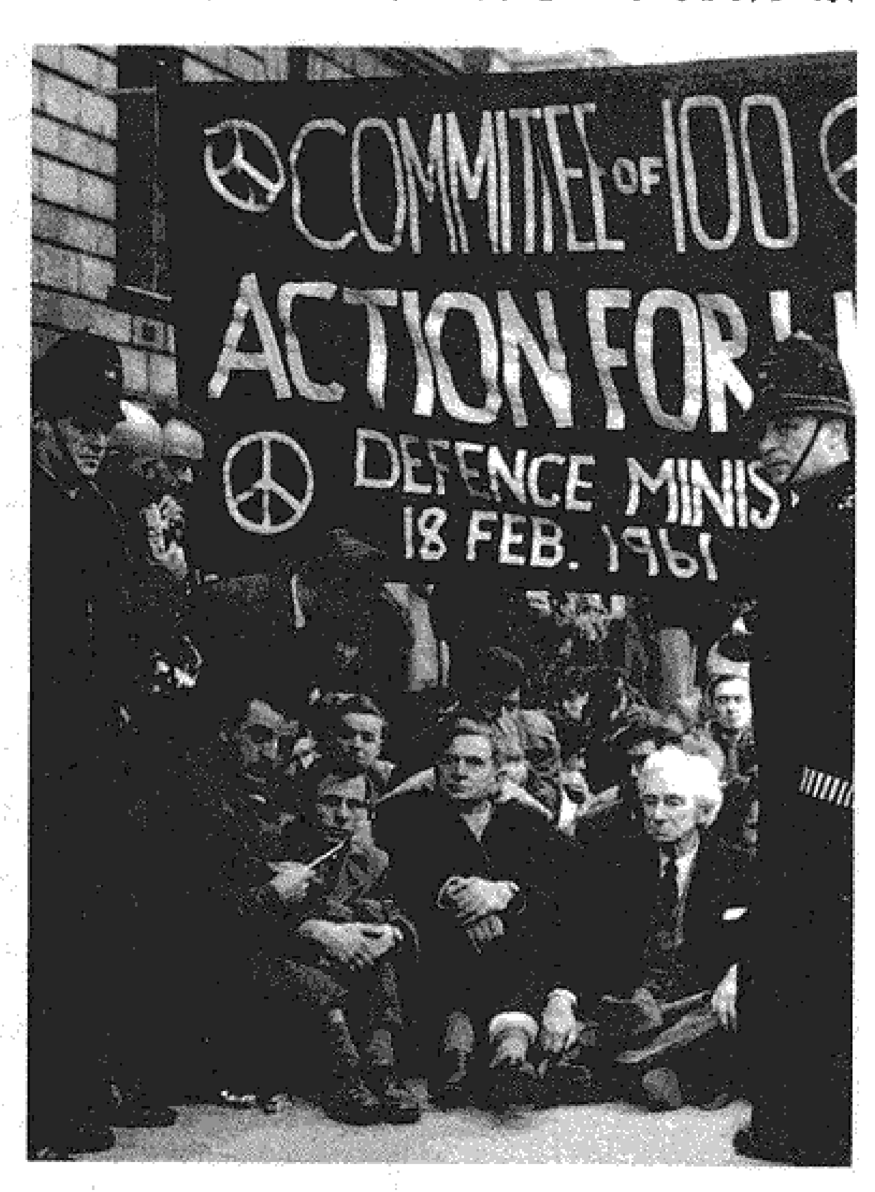
Here $\alpha$ is written in place of some expression of the form $\hat{z}(\psi z)$. The use of the single Greek letter is more convenient whenever the determining function is irrelevant.

R & W I 13

**数理逻辑**

罗素和怀特海的开创性著作《数学原理》，试图（运用不同于弗雷格的符号）揭示整个算术可以直接从逻辑真理中推导出来。上图中的一页是分类假设的一部分，来源于书中探讨数学逻辑的章节。

理论将认识批判与语言批判联系到了一起。受到维特根斯坦的《逻辑哲学论》的影响，以莱布尼茨的思维字母表为背景，所有对象，甚至是自我、精神和物质，据说都通过"逻辑构造"由最小的组成部分构成，但不是物理原子而是逻辑原子。在进行这种构造之前，先要按照受"奥卡姆剃刀"启发形成的原理进行分析：人们总是有可能用从熟悉的实体出发进行的构造来替代在不熟悉的实体的基础上进行的推论。当摩尔在着手阐述日常的确定性的时候，罗素则遵循着那个时代占据统治地位的带有洛克、休谟和密尔特性的经验主义思想。他把逻辑原子与原子的感觉材料（颜色、形态、硬度……）相提并论。"世界"无非是能够在《数学原理》的逻辑的帮助下由感觉材料这一所有知识的最后不可怀疑的基础所构造的。在逻辑学的补充部分认识论中，罗素区分了"通过亲知得知"(by acquaintance)和"通过描述得知"(by description)。在第一种情况下，感觉材料与一些普遍概念（例如"由……造成"）联合形成所有知识最后不可怀疑的基础，另一方面，人们只能够在描述的基础上了解物理对象和其他的个人（"他心"）。




**静坐抗议**

1950年代，罗素开始把自己的注意力从哲学转向政治。1958年，他当上了核裁军运动的主席，但1960年就辞职，转而设立了一个更为激进的100人委员会。上图为罗素与示威者在伦敦国防部外静坐，抗议英国的核政策。

罗素自青年时代起就已经开始研究被他的朋友弗洛伊德称之为"国际政治转瞬即逝的琐事"的东西。他的第一部出版物阐述的就是德国的社会民主主义(1896年)。早在第一次世界大战爆发前很久他就开始反对本国的帝国主义政治了，并主张赋予妇女选举权。他支持社会主义制度，但也批判了其布尔什维克主义的形式。他建立了一所独特的学校——皮肯·希尔学校，在这里，人们有意识地不受基督教教化的影响而自由地生活。相对于尼尔(Alexander Sutherland Neill)的夏山学校，该学校仍然很突出。作为坚定的和平主义者，罗素主张消灭核武器(1957年)，创立了一个和平基金会(1960年)和一个国际性的战争法庭(1966年)。为了表彰他所写的众多意义重大的科普、道德教化及政治性文章（例如：《原子入门》，1923年；《婚姻与道德》，1929年；《权力论》，1938年），罗素被授予诺贝尔文学奖(1950年)，并成为享有国际盛誉的人道主义权威人士。虽然罗素本人并没有从科学–哲学上阐述自

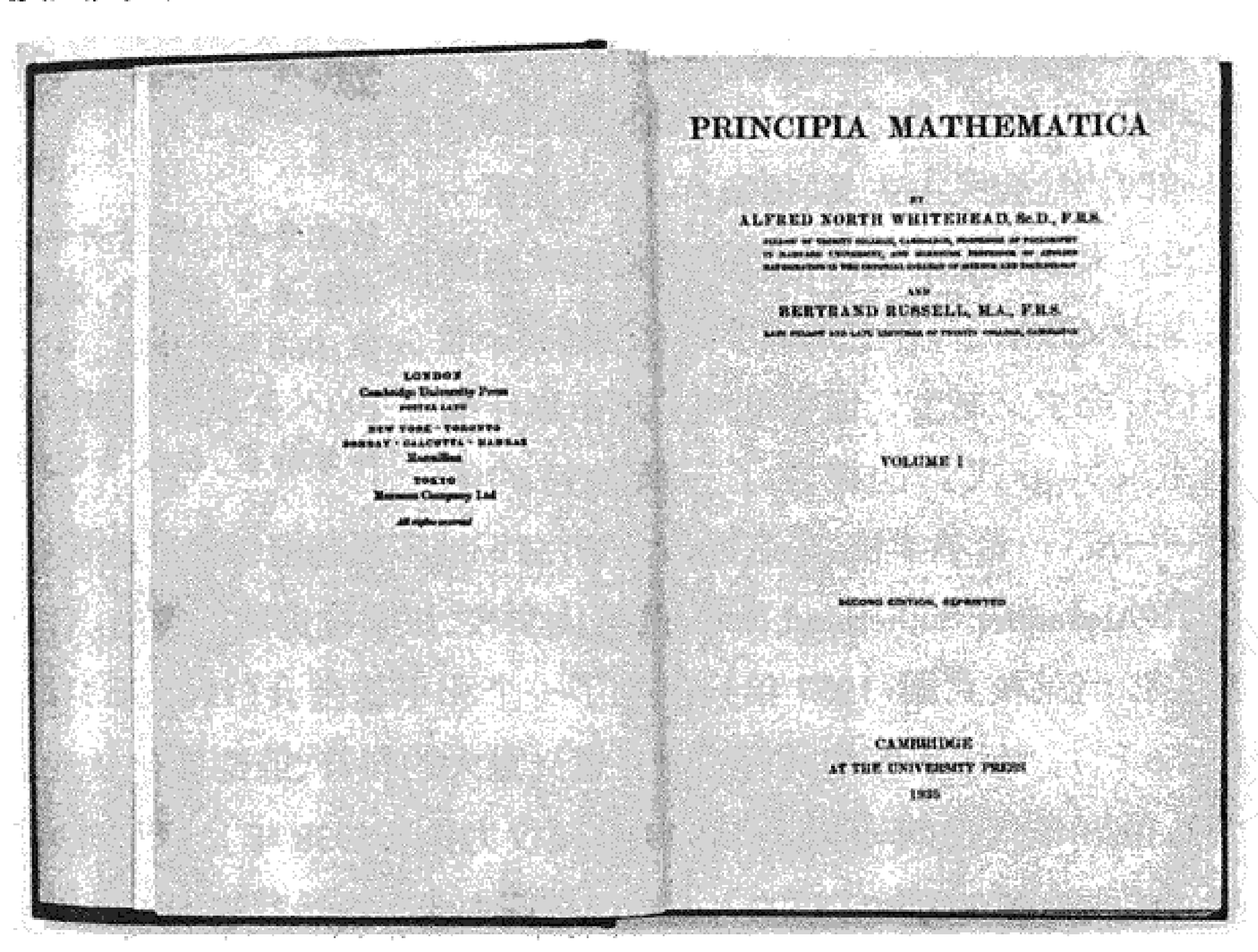
己的观点和立场，但作者的哲学声誉无疑增强了这些看法的重要性。

**阿尔弗雷德·诺斯·怀特海**（Alfred North Whitehead，1861~1947年） 这位数学及哲学家首先当属分析哲学领域理想语言的先驱人物。他创作了《泛代数论》（1898年），和罗素合写了《数学原理》。后来，他提出了他独特的自然哲学和形而上学思想，但仍然坚定不移地高度评价了数学："哲学与诗相似，二者都力求表达我们称之为文明的终极良知……与诗结合的是格律，而与哲学结合的是数学模式。"在其体系性代表作《过程与实在》（1929年）中，怀特海还追溯到了柏拉图和莱布尼茨的形而上学。自然科学观点，尤其是量子论和相对论开始走向想象力的普遍化，在这个过程中，怀特海勾勒出一种思辨的宇宙论。跟当时占统治地位的机械论相反，他认为全部实在似乎是生物性的，也就是说是一种持续不断的生成（创造性原则）。他把基本过程看做是实在的基石，这些过程的相互关系就像是基本主体之间的关系。怀特海指责从笛卡尔到莱布尼茨的主体性哲学都把主体理解为简单的自足的实体。按照其"经过改良了的主体主义



**阿尔弗雷德·诺斯·怀特海**

英国哲学家和数学家阿尔弗雷德·诺斯·怀特海（1861~1947年）是伦敦大学的应用数学教授（1914~1924年）、哈佛大学的哲学教授（1924~1937年），著有《数学原理》（1910~1913年）（与罗素合写）以及《自然的概念》（1920年），他的"有机体理论"试图把形而上学和科学加以综合。


PRINCIPIA MATHEMATICA

ALFRED NORTH WHITEHEAD

AND

BERTRAND RUSSELL

VOLUME I

CAMBRIDGE
AT THE UNIVERSITY PRESS

**《数学原理》**

罗素和A.N. 怀特海在《数学原理》（1910~1913年）上的合作，标志着人类对逻辑关系的认识有了前所未有的进展。该著成为罗素和怀特海最负盛名的著作，他们试图借此表明，数学可以成为逻辑的分支学科。

原则",一切现实存在者,包括苹果之类的事物,都被看做是主体,另一方面,主体又可以理解为复杂的社会。这部著作最高潮的部分是有关上帝双重性的理论。上帝是创造之神,但他不是一次而是不断地在创造,而且作为生成的上帝,他自己改变着自己:"哲学的目的是将神秘主义理性化;不是通过解释来取消它,而是引入有新意的、在理性上协调的对其特征的语言表述。"[①]

# 维也纳学派和柏林学派[②]

在 19 世纪和 20 世纪之交,哲学的发展经历了两大革命性的变革,二者都促进了自然哲学以及自然科学哲学的发展。由马克斯·普朗克(Max Planck)用能量量子化($E = h \cdot v^2$)建立,并由阿尔伯特·爱因斯坦(Albert Einstein)、尼尔斯·玻尔(Niels Bohr)、维尔讷·海森堡(Werner Heisenberg)和埃尔温·薛定谔(Erwin Schrödinger)深化的量子论改变了原子领域("微观世界")对物质的理解(波粒二象性)、对稳定性(量子原理)和测量精确性(海森堡的测不准关系式:$\Delta p \cdot \Delta x \geqslant h/2$)的期待以及对因果关系的理解,以往的"决定论"自然法则变成了可能性法则。由马赫(Ernst Mach)、洛仑兹(Hendrik Antoon Lorentz)和彭加勒(Henri Poincaré)[③]做出准备,由爱因斯坦创立并由他和其他物理学家共同扩展的狭义相对论,改变了天文领域内("宏观世界")对运动、质量、空间和时间的理解:光速 c 是不可超越的极限速度,一个物体的质量 m 会随着速度的提高而增加,测量其能量 E 的计算公式为 $E = m \cdot c^2$。按照广义相对论,重力场会引起空间的弯曲,于是在天文领域内,三维欧氏空间就失去了它的有效性。

1895 年,德语区第一个科学理论教授席位在维也纳设立。被授予这一职位的是数学家、物理学家及认识理论家恩斯特·马赫(1838~1916 年),在以他为代表的经验主义的基础上,成立了"持科学世界观的维也纳学派"。"维也纳学派"于 20 世纪 20 年代以石里克(Moritz Schlick)为核心集中了一批著名的数学家[哥德尔、哈恩(Hans Hahn)、门格尔(Karl Menger)]、物理学家[弗兰克(Philipp Frank)]、经济和社会学家[纽拉特(Otto Neurath)]以及哲学家[伯格曼(Gerhard Bergmann)、费格尔(Herbert Feigl)、魏斯曼(Friedrich Waismann),后来还有卡尔纳普,顺便提一下,他是弗雷格为数不多的几个学生之一]。因为他们认为哲学就是"杂乱无章的各种体系",而且它对现代科学的绝对性要求要么被驳倒,要么就根本无法得到证明,所以他们干脆拒绝全部哲学,但有一门学科例外,那就是奠定科学基础的逻辑学。

另外还有一个类似的以赖欣巴哈(Hans Reichenbach)为核心的圈子,就是柏林"经验(后

---

① 参见怀特海《思维方式》,刘放桐译,商务印书馆,2004 年,第 148~152 页。——译者注
② 一译"维也纳学圈"和"柏林学圈",这里采通译。——译者注
③ 法国著名数学家,又译作庞加莱。——译者注

来叫科学)哲学协会",属于该学派的有亨普尔(Carl Gustav Hempel)。著名的"演绎-定律解释"模型就是源自他和奥本海默(Paul Oppenheim),也叫"涵盖-定律模型":只有当描述一个事件的语句是从普遍规律("定律")和对特殊前提条件的描述("演绎")中通过逻辑推导出来的时候,这个事件才得到了解释。根据可能性法则的话,推导所得出的就是一个可能性的结论。

通过他们自己创办的杂志《认识》和"统一科学大会"以及一些重要的"客串学者",如莱姆堡-华沙学派［属于该学派的还有卢卡西维茨(Jan Łukasiewicz)①和柯塔宾斯基(Tadeusz Kotarbiňski)］的逻辑学家塔尔斯基(Alfred Tarski),如实用主义者莫里斯(Charles W. Morris)和哲学家蒯因(Willard Van Orman Quine)和艾耶尔(Alfred J. Ayer,《语言、真理与逻辑》,1936年),维也纳学派享誉全球。随着费格尔和卡尔纳普分别于1931年和1935年移民美国,纽拉特和魏斯曼逃往英国,维也纳学派在一段时间内成为英语国家和斯堪的纳维亚世界里最重要的流派。

学派的成员们主要在三大方面观点统一:(1)他们与康德观点一致,认为如果哲学不作为精确的科学确定下来,不得出持久不变的结果,那么哲学是无用的;(2)为此需要一种精确方法,其核心区别于康德思想,是由弗雷格和罗素阐发的形式逻辑;(3)由于他们反对康德的先天综合思想,所以就只余下两类真命题:逻辑学和数学中分析的真命题和经验科学中经验性的或后天综合的命题。在此基础之上建立起来的"逻辑"经验主义于是试图取代休谟和马赫代表的"非科学的"经验主义。逻辑经验主义与康德的思想不同,而与弗雷格和罗素的观点一脉相承,认为数学命题在逻辑上就已经是真的了,而物理学原理和因果律一样是惯例,形而上学命题并非错误,但毫无意义;宇宙之谜是不存在的。

维也纳学派的基本原理之一是遵循经验的意义标准,有意义的(自然)科学命题就此跟无意义的形而上学命题划清界限。事实上休谟已经提出过一种意义标准,不过是针对那些根源于以内在或外在感官印象的形式出现的经验的概念。连康德的理性批判也具有意义批判的意味,还有皮尔士的实用主义原则从另一个角度上看也同样如此。维特根斯坦在《逻辑哲学论》中给出了可靠的解释:"命题的意义是命题的证实"(验证)。卡尔纳普采用了这一标准,不过他只认为那些可以由经验检验其真假的命题才是有意义的(《哲学中的假问题》,1928年)。可是,科学领域广泛使用的倾向性概念,比如"可溶于水",却不能直接通过经验检验。英伽登(Roman Ingarden,1934年)还另外让人们注意到该标准在实际应用上的困难:由于该标准既非分析上为真,也不能通过经验来验证,所以这样的标准本身就是没有意义的。

针对逻辑经验主义在应用上的缺陷,波普尔(Karl Popper,1902~1994年)创立了"批判理

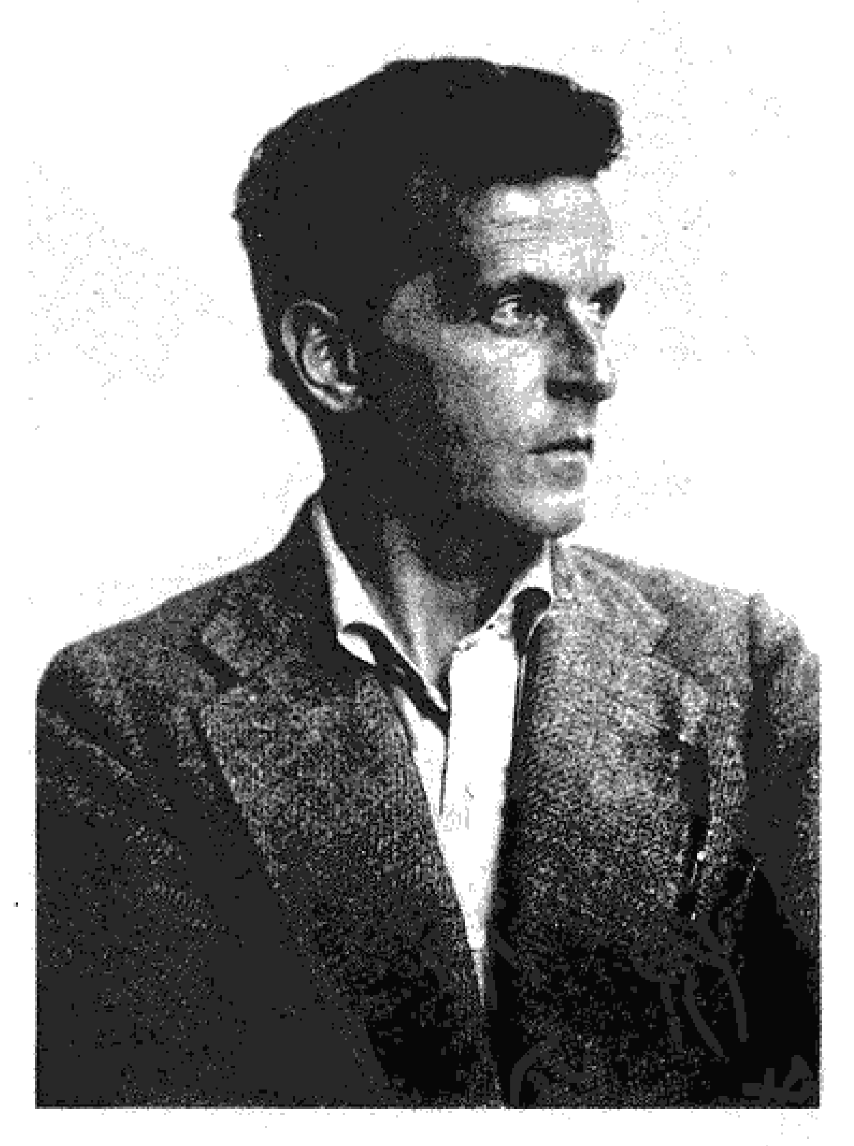
---

① 波兰著名逻辑学家,又译作武卡谢维奇。——译者注

性主义”。它要求，不仅在科学领域（《研究的逻辑》，1935 年）而且在政治领域（《开放社会及其敌人》，1945 年）中，抛弃绝对的确定性，取而代之的是进行理性和批判性的检验。传统经典认识论部分理性主义、部分经验主义地追寻绝对确定性，这通向了三条不可行的道路，它们构成了康德主义者弗里斯（Jakob Friedrich Fries）所认识到的“明希豪森–三重困境”[汉斯·阿尔伯特（Hans Albert）语]：在说明理由的时候，人们不是无限地倒退（无穷递归），就是转圈（逻辑循环），或者中断论证。波普尔提出的替代方案是坚定不移的证伪主义，据此没有哪一种认识是绝无错误的（infallible）。科学假说无法通过经验来检验（证实），但无论如何可以证明它是假的（证伪）。因为就连开放的社会本身——这是波普尔对政治的要求——也并不以绝对的正义这样乌托邦式的理想为指导。社会所追求的，是通过观点的自由竞争和随时做好的改良准备，来消除一些具体的弊端，并带来更大的自由。

## 维特根斯坦

路德维希·维特根斯坦（Ludwig Wittgenstein，1889~1951 年）是分析哲学的杰出代表，对理想语言和日常语言两个流派的发展都留下了深远的影响。这种双重影响也反映出他的思想曾经发生过根本性的转变，最明显的体现就是两部在内容和文风上都截然不同的著作：早期的《逻辑哲学论》（1921 年）和晚期的《哲学研究》（于 1953 年作者逝世后出版）。维特根斯坦出生于奥地利的一个工业家家族，他先在柏林和曼彻斯特学习机械制造。后来弗雷格增强了他对哲学的兴趣，于是他听从其建议来到了剑桥，不久便对数学家和哲学家莱姆塞（Frank P. Ramsey），尤其是对其老师罗素产生了巨大的影响。他在世唯一出版的巨著《逻辑哲学论》是用小数（从 1、1.1、1.2 到 6.53、6.54 直到 7）标注按照严格的逻辑顺序构思的，可以看做是主要与弗雷格和罗素之间的辩论。维也纳学派的其他成员也受到了他的影响。因为维特根斯坦认为“问题最终得到了解决”，所以



**路德维希·维特根斯坦**

1911年，维特根斯坦读了伯特兰·罗素的著作并开始研究数学哲学，在此之前的1906~1908年，维特根斯坦在柏林学习工程学，1908年开始到曼彻斯特研究航空动力学。

放弃了继续研究哲学，将自己的财富赠与他人，然后先后从事过公立学校教师、园丁和建筑师的工作。后来罗素和摩尔再次请他回到剑桥，三十年间，他通过给学生们写的笔记(《蓝色笔记本》/《棕色笔记本》，1933~1935 年）一步步阐发出了新的哲学思想。这就是《哲学研究》(第一卷：1935~1949 年完成；第二卷：1947~1949 年完成；第一版：1953 年出版)的主要内容。它撇开了《逻辑哲学论》中人工语言的理想，以日常会话为出发点。按照他自己的说法，维特根斯坦及其一生的著作都处于"欧洲和美国文明的伟大潮流之外。以我们这个时代的工业、建筑、音乐、法西斯主义和社会主义为体现的欧美文明的精神对于作者来说是陌生且不令人有好感的"。



**语言与现实**

维特根斯坦运用弗雷格和罗素的思想，对叔本华的现象世界观提出了更具逻辑性的解释。他因此就可以解释语言是如何描述世界的，语言与现实之间的关系如何，进而就能够说明语言和概念思维的界限何在。

维特根斯坦理解的哲学是"针对理智走火入魔而进行的斗争"，而这种走火入魔就栖身于语言之中。因为起初他在著作《逻辑哲学论》中宣布这里"传达的思想"为"毋庸置疑的、确定的"，但是后来又认识到"严重的错误"，所以他认为首先是哲学家们中了邪就毫不奇怪了："只有当人们的想法比哲学家还荒谬的时候，他们的问题才可以得到解决。"《逻辑哲学论》论述了语言的界限，语言的界限同时又构成了思想和世界的界限。因为实在只能通过语言展现，而自然科学的语言被认为是语言的唯一有意义的命题："一切真命题的总和就是整个自然科学。"维特根斯坦认为逻辑命题是重言式，没有说出什么东西，并且在形而上学的命题中，某些单词毫无意义。

按照他的观点，一切哲学问题都是基于"对我们的语言逻辑的误解"产生的。人们误认为我们的世界是由事物或物组成的(物-存在论或实体-形而上学)，维特根斯坦则认为世界是"事实的总和"。纯粹的事物——树、书、房子……——反而失却了其独立性；它们只存在于与

其他事物之间结构化的联系之中。在维特根斯坦看来，与日常生活世界当中的物不同，“对象”构成了世界的最终组成部分，也就是“逻辑原子”[①]，它简单且不可摧毁。这是因为一个命题，不会由于它所涉及的物被毁坏就变成假的了。在认识论上，他代表了一种图像论(但后来放弃)：事物之间的联系有其逻辑结构，而命题应该描述出这种结构——“命题是图像”或“命题是我们所设想的实在的模型”。

人们通常把《逻辑哲学论》看成是对逻辑学和实证主义的形而上学批判的贡献。虽然维特根斯坦确实说过：“对于不可说的东西我们必须保持沉默。”但这句话也指出了(逻辑-科学)语言的另外一面。对世界和生命之意义，对超验之物的经验，维特根斯坦做出了回答：“如果我们不把永恒性理解为时间的无限延续，而是理解为无时间性，那么此刻活着的人，也就永远活着。”根据他所作的《关于伦理学的演讲》，有这样三种体验构成了对不可言说之物、伦理学或神秘之物的经验：对世界之存在的惊叹、绝对安全感以及罪恶感。但是神秘之物的这一面适用于：“一切可说的事情都能够说清楚”。

虽然他的第二部著作《哲学研究》在文学创作上看起来像是一个卡片箱，但是它彻底改变了哲学的发展，尤其是有关精神、语言、数学以及行为理论的哲学。维特根斯坦延续了《逻辑哲学论》中对形而上学的批判，因为形而上学模糊了事实的研究与概念的研究之间的区别。不过也许他也有自己未公开的形而上学思想，认为在表层现象之下隐藏着语言和思维的“本质”，即“深层语法”，这是哲学分析应揭示的。它并非单独出现，而且，对交叉重叠的“语言游戏”的多样性(多元论)的描述取代了自然科学的垄断地位和有约束力的规则。语言表达(其意义不再是事物，而是使用)与非语言行为交织在了一起，从数学到宗教实践的各种生活形式也相应地交叉重叠。与语言游戏一样，针对许多概念也有：它们的共同点不是本质特征(本质主义)，而是家族相似性。比如，“复合”和“简单”这两个词“以大量的各不相同且又不同地彼此联系着的方式”被使用。对于维特根斯坦来说，语言不是精神创造的，而是人类发展的产物：“命令、提问、叙述、闲聊如同行、吃、喝、玩一样，都是我们的自然史的一部分。”这里面隐藏了一种仍然没有公开的形而上学：一种不可批判的事实。

维特根斯坦对私人语言的批判很有名。罗素和早期的卡尔纳普把私人语言或者说感觉语言看做是逻辑最原始的语言。这里面包含的唯我主义以及整个近代主体性哲学被维特根斯坦尖锐地批判成只有一个人理解的语言的谬论。对于严格的私人语言（不仅仅是秘密语言），他提出了这样的论据予以反驳：虽然无论如何存在着“我的痛苦”和“我的快乐”，但有关

---

① 这里看来似乎对象是世界的最终组成部分，不过维特根斯坦明确指出，世界是事实的总和而不是对象的总和。按照维特根斯坦的解释，事实和对象以不同的方式存在，每一事实都独立存在，对象却不能独立于事实存在。参见陈嘉映《语言哲学》，北京大学出版社，2003年，第142页。——译者注

我的体验的语言并不仅属于我一个。因为这种语言以运用语词的规则为前提条件，而只有当这些规则被公开检验，我们才能够谈及规则。

**推荐读物**：弗雷格的著作我们可以从《论意义和意谓》[①]读起，罗素的则可以从论文《论指称》开始。要了解摩尔的思想推荐阅读《驳斥唯心主义》以及《伦理学原理》[②]的序言和第一章。通过卡尔纳普、哈恩和纽拉特撰写的文章《科学的世界观——维也纳学派》和石里克的讲座《哲学诸问题及其相互关联》(1933/1934 年作，1986 年出版)，我们可以初步了解到维也纳学派的哲学思想。有关维特根斯坦这部分，大家可以从《逻辑哲学论》[③]入手，然后将其与《哲学研究》[④]的第一章节进行比较。关于波普尔，推荐先读《研究的逻辑》里面的前言，然后看第 1、4、5 和 10 章。

① 中译本见弗雷格《弗雷格哲学论著选辑》，王路译，商务印书馆，2006 年。——译者注

② 中译本见爱德华·摩尔《伦理学原理》，长河译，上海人民出版社，2003 年。——译者注

③ 中译本见维特根斯坦《逻辑哲学论》，陈启伟译，收于《维特根斯坦全集》第 1 卷，河北教育出版社，2003 年；贺绍甲译，商务印书馆，1996 年；英汉对照本，王平复译，九州出版社，2007 年。——译者注

④ 中译本见路德维希·维特根斯坦《哲学研究》，陈嘉映译，上海人民出版社，2005 年；李步楼译、陈维杭校，上海人民出版社，1996 年。——译者注

# 第17章

# 当代理论哲学

科学专业化没有放过哲学这门学科。当代思想正在向系统化的方向发展，对哲学史的研究也日渐丰富。乍一看，目前的思想发展现状如同一块打着补丁的地毯，上面满是大大小小、深深浅浅的补丁块，它们你抢我夺，争奇斗艳。为了纵观全局，有些地方简单的阵营划分仍然常用：分析哲学对欧陆哲学，或者系统的思想对历史的思想。反独断论的哲学家们不仅把各个不同的发展方向纳入了讨论话题内，还对哲学史抱有开放的姿态，因为哲学史常常让人们回忆起那些被遗忘了的观点。在分析哲学内部初期的激情总归已经消退了，凭借逻辑学、语言批判和到处占上风的物理主义，一切问题都得到了最终的解决。根据他们的课题范围和认识兴趣不同，人们把当代哲学中的理论哲学更好地与实践哲学区分了开来；诚然，它们之间还是有着顺畅的通道。

当代理论争论的开路人非逻辑学家、数学家兼哲学家蒯因（Willard Van Orman Quine，1908~2000年）莫属。他力求将皮尔士的实用主义与分析哲学所取得的成就尤其是与罗素和怀特海的成果融合到一起。他称卡尔纳普为自己最伟大的老师，却严厉批判了维也纳学派。

在《经验论的两个教条》(1951 年)中,蒯因驳斥了那种认为在独立于事实而存在的分析真理和同样独立存在的综合真理之间存在根本区别的观点。此外,他还反对认为每一个有意义的陈述都可以还原成关于直接经验的陈述的还原论。在蒯因的思想里,“思辨形而上学和自然科学之间的所谓界线”消失了。在法国物理学家兼科学理论家迪昂(Pierre Duhem,旧译杜恒)的影响下,他像维也纳的纽拉特一样代表了一种整体实用主义:意义的原载体既不是概念,也不是句子,而是句子的系统——这是一张由陈述织成的网,其中心是逻辑学和本体论,边缘是观察句,而经验内容布满整张网。虽然所有句子在原则上是可修正的,但是边缘的观察句稍加改动就可变成中心的句子。按照蒯因所代表的自然主义观点,就连认识论也是经验科学的一部分,被同化成了经验心理学的一部分。他在主要著述《语词和对象》(1960 年)一书中阐发了一种自然主义及行为主义语言理论。语言被看做是一项社会技艺,它的产生是我们的感觉系统对刺激所作出的反应。根据《本体论的相对性》(1969 年)的论点,陈述对象之关联的人假定了一种框架语言。一种语言翻译成另一种语言完全是不可能的;对象之关联最终仍然是无法探明其究竟的。

自然主义不久前遭到了布兰顿(Robert Brandom)的实用主义话语理论(《清晰阐释》,1994 年)的严厉批判。该理论将语言哲学与心灵哲学相结合,这与爱尔兰根建构主义和阿佩尔(Apel)的先验语用学观点相似。和蒯因一样,布兰顿也支持整体论;在他那里,说话就是用一些句子来为其他句子说明理由。例如鹦鹉是不能说话的,即使它面对一个李子会发出“这是个李子”的声音,但它不知道这句话说出了另一句话的理由:“这是个水果,不是坚果。”谁要提出或驳斥一种看法,谁就要在标准的“理由空间”里定位[人类经验世界区别于动物经验世界的特殊性,参见麦克道尔(John McDowell)著《心灵与世界》,1994 年]。在布兰顿那里,“描述性”问题“真理是什么”引出了这样一个“践行性”(performative)问题,即一个语言共同体里的成员如何把某些东西看成是真实的。然而(理论)事实和(道德)规范之间的差别却被抹平了。

## 逻辑学

形式逻辑向两大方向的发展并没有利用由弗雷格和罗素所带来的优势:早期受到的高度评价——也许是过高评价——渐渐转变成一种勉强的尊重。其主要流派之一,即狭义的形式逻辑,紧接着罗素和怀特海之后建立起了一种模态逻辑,这是自亚里士多德以来对“必然”、“实然”、“可能”等模态进行的研究。自 C.I.刘易斯(Clarence I. Lewis,1883~1964 年)以来,人们开始探讨重迭模态,像“必然之可能”或者“必然之必然”。例如在一些非常技术性的论文中,有人探讨了现实世界在逻辑层面与大量的全部可能世界(莱布尼茨提出的概念)之间是什么样的关系。大卫·刘易斯(David Lewis,1941~2001 年)代表的观点就有所争议,他认为我

们的现实世界的存在方式与其他可能世界之间不存在本质上的差别。在卡尔纳普、康格尔(Stig Kanger)和蒙塔古(Richard Montague),还包括冯·赖特(Georg Henrik von Wright)和欣提卡(Jaakko Hintikka)所做前期工作的基础之上,克里普克(Saul Kripke,1959年)证明了模态逻辑的命题逻辑和谓词逻辑的完全性和正确性。除此之外,大量专项逻辑学得到了继续发展,比如时间逻辑、认识逻辑、除了真假还允许有其他真值的多值逻辑和研究"应该"命题的逻辑特征的道义逻辑。最后,"模糊逻辑"研究的是("真或假")两个真值之间界限不分明的问题。

另一个主要流派是非形式逻辑学,根据其代表人物的观点,非形式逻辑成功地倡导了一场科学革命。它告别了逻辑学以往所采用的范式, 即使用一种标准化的人工语言或者说算法,且以数学为典范的演绎推论。取而代之的,是自图尔敏(Stephen E. Toulmin,《论证的使用》,英语,1958年)以来——他以法学为典范——所提倡的"人类"推理。在不确定性下即信息不完全时运用此推理,有时不作无矛盾性假设,且运用类比法。

在数学家、逻辑学家洛伦岑(Paul Lorenzen,1915~1995年)和神学家、哲学人类学代表人物卡姆拉(Wilhelm Kamlah,1905~1976年)的合作下,出现了对体系思想的新尝试:爱尔兰根学派和后来的康斯坦茨学派的方法论的建构主义。在一个"彼此都自言自语、谈得驴唇不对马嘴"的时代,这两位奠基者建议,思维和言语要遵循规则,这种规则化坚决脱离了被归为负担的教育语言。"理性言语的预备训练"(《逻辑入门》,1967年),就是理性论证的基本规则和基本概念的逐步的、无循环的构造(建构),以及真理的对话论和共识论:一个基本命题,例如"鸟在唱歌",当鸟类专家、"普通正常人"和爱鸟之人都达成此共识的时候,它才是真命题。在《逻辑入门》的基础上,洛伦岑和施威默尔(Oswald Schwemmer)共同撰写了《建构的逻辑学、伦理学和科学理论》(1973年)。在此期间,还出版了一部"经过历史性、系统性加工的对哲学知识的表述",这就是《哲学和科学理论百科全书》[密特尔斯特拉斯(Jürgen Mittelstraβ)编著,四卷,1980~1996年]。

# 作为科学史的科学理论

逻辑经验主义将科学理论的至关重要的逻辑根据与其在社会和心理上的偶然发现区分了开来(赖欣巴哈,1938年)。而且,人们不是到维也纳学派才承认,而是从培根起,经过康德直到美国实用主义,都认为,(自然)科学一旦遵循一种方法,就会获得不断的进步(持续性假设和积累假设)。针对这两种假设出现了不同的意见。通过钻研牛顿物理学向爱因斯坦物理学的过渡,库恩(Thomas Kuhn)发展出了"科学革命的结构"(同名著作,英语,1962年出版)的三阶段模型。(1)在"前范式"阶段,存在各种各样的思想雏形,它们对所谓的事实各有偏重。(2)一旦某个科学的思想雏形获得公认,"范式阶段"就开始了。研究者们根据这个公认的思

想维形即范式(典范)——交织在一起的理论假设、定律和方法——来做出科学的抉择。在这期间,可以被搬上教科书的规范知识由此产生。(3)在"革命阶段"会出现反常,即与现今所公认的理论相抵触的发现。反常构成对现有范式的威胁,从这种危机中最终产生了新的范式,例如在物理学领域的量子论和相对论,这是对于牛顿来说全新的有关空间、时间、物质和因果关系的见解。由于这种新颖性,库恩宣称范式间不仅具有突变性(不连续性),甚至还具有不可比较性(不可通约性),因此不存在能够说得上是理论进步的标准。但是,批判者们却为普遍的、"超范式的"合理性概念辩护,而且能够引事实上的科学史为证。因为,之所以革新理论获得持久的成功,只是因为新理论要么得到了更确凿的证实,要么在对以前理论的扩展中囊括了更多的现象,抑或将以往分隔的领域统一了起来。

## 语用学

分析哲学的代表人物喜欢将哲学的世界划分为两个半球:一半是他们自己的世界;一半是被称作"大陆哲学"的可观的"剩余部分",包括现象学、存在哲学、先验哲学、辩证法和解释学。阿佩尔(Karl-Otto Apel,1922年生)帮助克服了这种分裂。首先,他精通海德格尔哲学和非分析语言哲学,在皮尔士及其之后的维特根斯坦的影响下,通过与哈贝马斯的思想交流,实行了大规模的"哲学的改造"(同名著作,一译《哲学的转换》,两卷,1973年)。这种改造开创了"先验语用学",要求有先验的最终根据。阿佩尔把皮尔士的真理标准,即不受限制的研究者的共同体要取得意见一致(共识),上升至了先天的等级。据此,笛卡尔以及康德那里存在着的"方法上的唯我论"——孤独的我构成了一切客观有效性的根据——被消解。对于阿佩尔来说,不受限制的交往共同体,这个由从社会压迫当中解放出来了的成年个体所组成的理想的普遍的共同体,不仅是认识(真理共识论)而且是行为(道德共识伦理学或道德对话伦理学)不可欺骗的最终原则。只有"在处罚(语用学上的)自相矛盾的时候",才可以违背这一原则。就阿佩尔对康德的先验逻辑学遗产的接受情况来看,可以对其提出这样的异议,即康德的实质性财富被遗失殆尽了:缺少了对空间和时间、对因果关系和自然科学数学化的探究。

## 心灵的自然化?

好几代人以来,分析哲学的重点从语言哲学转向了心灵哲学。他们不再探究语言和世界的关系("语言转向"),而是开始追寻心灵与外部现实之间的关系("认知转向")。与此同时,人们也不再以康德和德国唯心主义的高度成熟的意识理论、自我意识理论或是以胡塞尔的现象学为出发点。他们更加关注起源于笛卡尔的灵-肉问题——现在当然变成了身-心问题。而

且在通常情况下，人们仍遵循经验主义的传统，因为他们更能被“心灵的自然科学”激发出灵感，即被“认知科学”，如语言学、心理学、神经生物学和脑研究，另外还有信息学。

神经学意义重大的一个例子就是，“反射神经” 的发现使人们找到了人类心灵的神经元基础。人类设身处地为他人着想、理解他人行为的能力可以通过开关电路来解释，这个开关连接着大脑的语言中心和运动中心，当人观察或者只是想象一些行为时，电路就会生效。人类因此不是天生就以自我为中心，而是生来就具备了交往的能力。“反射神经”还推翻了长久以来认为人类的声音语言是从手势语言发展而来的观点。而意识体验方面——人们感知颜色，感觉疼痛，或感到乐曲是在时间中延续的一个整体——则被长期搁置。此外，许多哲学家还接受了维也纳学派所倡导的统一科学规划，以及蒯因的认识论的自然化思想。

根据朴素的、“非还原的自然主义”观点，精神的（“心灵的”）东西虽然不能还原成（“非还原的”）身体的东西，但它不代表任何不依赖于身体的独立存在领域（“自然主义”）。思想和感觉被按照自然科学的模式来解释：心灵状态是由外部世界造成的（“因果主义”），而且在相应的行为中反映出来。我们的理由同时也是我们行为的原因，以这个命题，戴维森（Donald Davidson，《论行动和事件》，英语，1980 年）强迫以往占主导地位的意向性行为理论来了一个一百八十度大转弯。

就连与对象的关系，语言表达的“指称”和思想，甚至是“摩西”或“尤利乌斯·恺撒”这样的专有名词在今天的应用，都应该从因果关系上来解释。根据克里普克的“因果命名理论”（《命名与必然性》，1972 年），一开始不是通过描述就是通过指示来给对象“命名”。后来名字在交往共同体中被传递，而在原始命名中使用的对对象的描述就可能变得无关紧要了。但是对于大多数的专名而言，却无法根据传播链条回溯至其命名的情境。不过指称仍然依赖于传递名字的因果关系链条。因为，在该理论中，一种语言表达或心灵状态的内容是依赖于“外部世界”的，所以人们称其为“语义外在主义”[克里普克、伯奇（Burge）和蒯因的“弟子”普特南（Hilary Putnam）与戴维森]。与之相反的是“语义内在主义”，认为内容仅仅取决于每个主体的状态。

语义外部论或因果主义在假命题上遇到了困难：确信看见马，这很可能是由马引起的，而事实上，这匹马却可能是由于糟糕的光线而被看做是马的牛。按照简单的因果主义，心灵符号“马”，当它是由牛引起产生的时候，那它指的就是牛的存在，所以“马”说的是马，但其实指的是牛。可能解决这一问题的方法之一［米利肯（Ruth G. Millikan）、德雷特斯基（Fred Dretske）］就是不断进一步确定我们的精神和语言能力，或者是区分个人的学习阶段和思想成熟阶段：在学习阶段学习正确使用符号，在成熟阶段也可能会搞错。然而，语义是否能成功地完全自然化，这依然还成问题。

为了能理解身体和心灵之间“神秘的关系”，普特南（1926 年出生）起初持“功能主义”观

点:身体和心灵之间的关系就如同计算机的设备(硬件)和程序(软件)的关系一般。后来,他又发展出了"内在实在论"观点,并以此驳斥了"形而上学实在论"。后者是从语言世界中产生出来的,"就像用上帝的眼睛一样"从外部观察语言与这个世界的关系。实际上,我们的思维与现实世界有关,而不仅仅涉及想象的世界("实在论"),但又始终内在于使人能成为人的语言的世界("内部的")。针对其反对意见,普特南用一个思维实验予以了反驳:把人的心灵想象成一个脑,它在一个装满液体的容器中悬浮,营养液提供其生理养料,"超级科学计算机"给它输入模拟的感官数据。这样一个"缸中之脑"与世界上的对象,包括与它自己(大脑)以及与容器之间,都缺少直接的因果联系。因此,"我是缸中的大脑"这一命题就只能涉及虚构的世界了。但是在这个虚构的世界中它并非缸中之脑,所以这一命题在语言上本身就是虚假的。普特南由此得出这样的结论:"我"不是由语言产生的,也不可能是缸中之脑。

针对从纯粹自然科学的角度,最终从大脑的状态来解释感受层面即所谓的现象意识的这种尝试,有两个论证提出了反驳。根据F.杰克逊(Frank Jackson)的思维实验,一个研究色彩视觉的女科学专家一直以来被关在一个黑白灰的三色空间里,当她一看到熟的西红柿,就会学到全新的东西,也就是"它是什么样子的",即具有了红色感觉。除了这一"不完全知识论证",还有"解释空缺论证"[列文(Joseph Levine)]:对疼痛的感受性不能纯因果地解释成某种特定的神经纤维的"肿胀"。尽管如此,还是有脑研究者试图将一切心灵的东西归因于不规则的互连,他们因此反对意志自由和刑事责任能力。但是论证这一苛刻的论点所必需的概念和方法的解释却过于简略。

谁要是相信了以上所提到的反驳心灵自然主义的论证,谁就会放弃心灵自然主义的纲领,转向其他的流派:(1)"取消式的唯物主义"的观点认为,心灵要么不构成原因,要么根本就不存在[如丘奇兰德(P. M. Churchland),著《心灵机器》,英语,1995年]。(2)有一种"二元论"认为身体和心灵是两个对立的领域。其中内格尔(Thomas Nagel,《无凭借的观点》[①],1986年)的观点是,人对世界和自我的解释受到了客观原则与主观视角之间充满变化的相互作用的影响。由于被要求自我超越,而且也有能力这么做,人绝对无法摆脱主观视线。不过当内格尔否定主观是客观的"先验唯心主义"基础时,却没有全盘否定该基础的潜能。(3)按照不再固着于自然科学基础之上的"素朴自然主义"观点,心灵属于人的"自然装备"。它虽然具有身体的特征,但与"心灵自然科学"的研究对象还是不一样的。(4)受到康德、费希特和黑格尔的启发形成的理论[如亨利希(Dieter Henrich),《有意识的生活》,1999年]描绘了一幅心灵这一"自然装备"的丰富图景:人不是简简单单活着的,毋宁说,意识和自我意识虽然并没有成其自身的发起者,但它们构成了一切世界关系和社会关系的不可欺骗的基础。人有"组织"其生

---

① 亦译《无源之见》。——译者注

活的计划、意图和目的,同时还会产生一些并不总是能得到解决的错觉和争端:自由所依赖的前提条件并不在于人类的力量。(5)现象学家们联系胡塞尔对感知的分析提出了这样的观点:人们之所以感觉一首乐曲是一个在时间中延续的整体,这是因为对当下的感知与对刚刚过去的过去[滞留(Retention)]以及即将到来的未来[前摄(Protention)]的感知在共同起作用。

# 认识论

很长一段时间内,理论哲学的核心任务,即认识论,似乎只现身于其他学科领域:科学理论、话语理论和哲学解释学。最近以来,大量哲学家在试图复兴认识论。此时,人们认为知识不只是偶然为真的看法,研究对知识的论证或者说确证。那些与自然主义观点一致,把一切真理要求的确证都归因于可以从科学上理解的、自然的事实情况的人,放弃了或者至少弱化了传统认识论所持的两个观点:一方面,哪些理由具有确证的力量取决于"标准是什么"这个问题;另一方面,这个问题的答案具有先天特点。根据所谓的认识外在主义观点,客观确证依赖于一定条件才得以可能,这些条件对于认识中的主体来说是外在的,即不依赖于主体的事实。而认识内在主义则与之相反,它建立在认识中的主体的内部视角的基础之上,即建立在对于该主体来说貌似有利于真理但并不必须如此的条件之上[如邦久(Laurence BonJour)著《经验知识的结构》,1985年]。由于以上两个流派都有自身的困难,所以出现了带有妥协或者折中性质的第三个流派,即"统一理论"。依此,客观和主观确证都被认为是有根据的,当然它们并不是同时合理,而是在不同的(上下文)关系中。

因为由主体决定的内在的确证概念在这种妥协状况下仍然具有至关重要的功能,所以,作为第四支流派,普遍怀疑知识的可能性的认识论怀疑主义观点渐渐活跃起来。具体来看,受到怀疑的不仅有基于感官知觉的关于外部世界的知识,还有基于对他人行为的感知的关于他人感受的知识。这种怀疑主义首先是建立在笛卡尔早就承认了的两种可能的基本形式之上的:按照"恶魔假设",我们是骗人的魔鬼的玩物,这样的魔鬼总是让我们不知不觉地产生虚假的观点;按照"梦境假设",我们总是在做梦或产生幻觉,而不能根据某种经验特征将其确定。只有当人们不是把真理规定为内在的连贯[融贯(Kohärenz)]或同意[共识(Konsens)],而是"实在主义地"把真理规定为与现实相符合或相适应时,这两种假设才能助怀疑主义一臂之力。此外,两种假设只代表一种普遍错误的可能性,而不代表其必然性。至于是谁担负着举证责任,是怀疑主义者还是其反对者,这个问题还完全没有定论。因为光有标准答案,甚至一锤定音的答案是不够的:我们应该反对怀疑主义,这是因为我们只能期望以这种方式获得一幅思想内容丰富的世界图景。如果这种期望是没有根据的,那我们为什么还应当分享它?但如果认识内在主义是有道理的,那我们就要依靠它来拒斥怀疑主义立场了,因为

在其他情况下我们无法认为自身是理性存在者。

与怀疑主义的争论中出现了这样一个问题,即是否存在其本身不需要理由的观点或信念。要么理性主义要么经验主义的认识论基础主义认为这种基本信念是存在的[齐硕姆(Roderick M. Chisholm)]。作为与其相反的见解,主张网状理由的整体论同时又是融贯论的观点刚好驳斥了以上说法,认为我们的信念应该交织成一张尽可能大的网,并形成统一(邦久)。

**推荐读物:**要了解蒯因首先可读《真之追求》[①]。针对逻辑学的近代发展可以从克里普克的《命名与必然性》[②](第一演讲)和图尔敏的《论证的使用》的《导言》与第一章入手,然后通过阅读卡姆拉和洛伦岑共同撰写的《逻辑入门》来了解爱尔兰根学派的思想。"历史的科学理论"推荐大家看库恩的《科学革命的结构》[③]的第九章,阿佩尔的语用学部分可看《哲学的改造》[④](第二卷)中的《从康德到皮尔士》和《交往共同体的先验性》两个章节,而有关心灵自然化方面的问题值得推荐的读物则是戴维森的论文《心灵事件》,选自其作品集《论行动和事件》[⑤],最后可以读一读德雷特斯基的《论理由》来了解当代认识论。

---

① 中译本见 W.V.奎因《真之追求》,王路译,生活·读书·新知三联书店,1999 年。——译者注

② 中译本见索尔·克里普克《命名与必然性》,梅文译,涂纪亮、朱水林校,上海译文出版社,2005 年。——译者注

③ 中译本见托马斯·库恩《科学革命的结构》,金吾伦、胡新译,北京大学出版社,2004 年。——译者注

④ 中译本见奥托·阿佩尔《哲学的改造》,孙周兴、陆兴华译,上海译文出版社,2005 年。——译者注

⑤ 中译本见唐纳德·戴维森《真理、意义、行动与事件》,牟博编译,商务印书馆,1993 年。——译者注

# 第18章

# 当代实践哲学

伦理学、社会哲学和政治哲学这三股哲学讨论的潮流在实践哲学领域的影响延续至今，它们表现为批判理论、广义的分析伦理学以及使实践哲学重振旗鼓的各大流派。由于打上科学烙印的文明日新月异，应用伦理学也由此变得愈发重要起来。

## 批判理论

20世纪下半叶，依傍"法兰克福社会研究所"诞生了一支社会理论流派，这就是"法兰克福学派"，在社会主义旨趣下，它进一步发展了康德、黑格尔、叔本华和尼采的思想，还部分地借鉴了犹太教的弥赛亚主义和弗洛伊德的精神分析法。他们对马克思主义的理解受到了卢卡奇(Georg Lukács)的著作《历史与阶级意识》(1923年)的影响。考虑到工人阶级对纳粹主义的阻力甚小，还鉴于斯大林主义的"大清洗运动"，批判理论放弃了采纳马克思主义通过集体主体来推进社会人性化的思想，取而代之的是对相对于实践的理论的独立性的强调。

属于批判理论阵营的，有哲学家霍克海默(Max Horkheimer)、阿多诺(Theodor W. Adorno)和马尔库塞(Herbert Marcuse)，后期主要有哈贝马斯(Jürgen Habermas)，广义来讲还包括文艺学家洛文塔尔(Leo Löwenthal)、文化哲学家本雅明(Walter Benjamin)、法学家诺依曼(Franz Neumann)和基希海默(Otto Kirchheimer)、国民经济学家波洛克(Friedrich Pollock)以及精神分析学家弗洛姆(Erich Fromm)。

流亡期间，法兰克福学派日益发展成了西方马克思主义思想最具影响力的形态。1961年，一场辩论在受哈贝马斯支持的阿多诺与以波普尔和阿尔伯特为代表的批判理性主义之间展开，十多年间，社会学各学科都参与了这场“德国社会学中的实证主义之争”(同名著作发表于1969年)。在几乎遍及全球的“68一代”学生运动中，“法兰克福”思想甚至成了一股政治力量，尽管阿多诺和霍克海默一直致力于理智的解释而反对政治行动主义。像福柯这样举足轻重的理性批判者称：假如他能及时了解法兰克福学派，他就能少说一些傻话，少走一些弯路。

霍克海默撰写的纲领性文章《传统理论与批判理论》(1937年)所批判的主要并不是康德哲学、德国唯心主义和后唯心主义哲学这些较新的思想，而是笛卡尔的思想。因为他的“传统理论”直到现在还在各专门学科得到应用，表现为一种只是看起来与价值无关的对实在的认识，实际上对这种实在而言，重要的是在科学技术的引导下掌控自然：“人类为其权力的膨胀付出了他们在行使权力过程中不断异化的代价。”批判理论并不企图巩固不公平的社会关系，而是想要改变现实，以使得世界能正确对待非异化的人的需求和力量。为了实现这个目标，批判理论(1)非常关注隐藏的压迫和剥削，(2)阐释了其产生的源泉，(3)并勾画出一种状态，这种状态要么像素朴的乌托邦那样摆脱了现存异化，要么像伟大的乌托邦那样摆脱了全部异化。但是，乌托邦和希望哲学的权威思想家布洛赫(Ernst Bloch，《乌托邦精神》，1918年；《希望原理》，三卷，1954~1959年)却并不属于“法兰克福学派”。

批判理论自认为是为解放服务的启蒙：一方面和马克思一样追求从政治和经济压迫下解放出来，另一方面又与弗洛伊德的观点一致通过自己的本能结构从个人压迫下解放出来。例如，批判理论探讨了一些重要的经济概念：在公平交易的背后，掩藏着更深刻的社会的不公平性；在所谓的自由经济中，垄断占据着统治地位；生产劳动在阻碍生产的关系下进行；社会生活故步自封，导致整个民族的贫困。原来“消除阶级统治”的目标从而固然会弱化成“消除社会不公”(霍克海默语)。

尽管这一批先驱人物作为犹太人，迫于无奈，不得不开始了流亡的生活，而且保护人权等自由民主主义思想在流亡地占据着上风，但他们还是在很长时间内坚持批判资本主义经济制度，而没有把自由民主主义补充进去。与此形成强烈反差的是阿伦特(Hannah Arendt，1906~1975年)的理智发展：她是海德格尔、布尔特曼和雅斯贝尔斯的学生，以非政治手法研

究“奥古斯丁的爱的概念”(同名著作于 1929 年出版)起步,后来在流亡影响下阐发出著名的政治哲学:《人的条件》(1959 年)和《康德政治哲学演讲》(于 1982 年作者逝世后出版)。在这之前,阿伦特还分析过纳粹极权和斯大林主义的极权主义(1951 年),与这些极权主义相比,过去的僭主政治、暴政和独裁这些政治退化形式则是没有危害的。

阿多诺(Theoder Wiesengrund Adorno,1909~1969 年)不仅是哲学家,还是学识渊博的社会、音乐和文艺理论家(《新音乐的哲学》,1949 年;《文艺札记》1~3 卷,分别于 1957 年、1961 年、1965 年出版)。他主要反对的是海德格尔的存在论和他的“本真的行话”(阿多诺的同名著作,1964 年出版),并且在《否定的辩证法》(1966 年)这一体系性代表作中全面阐述了自己的哲学思想(但是海德格尔的技术哲学与法兰克福学派对控制自然的批判在主题上是一致的)。阿多诺本身并没有摆脱矫饰风格,试图“运用主体的力量去冲破根本的主体性圈套”:“被存在者分有或者决定存在者的永恒理念不外乎赤裸裸的肯定,且总归是对权力的肯定。”

阿多诺一方面接受了康德和德国唯心主义的传统,但同时又自认为是对他们的一定程度的否定。他想要说明的是,思考着的主体的力量如何仅仅维持在一种将社会从无能引向实现理性的批判中。他没有对人权思想或者对用司法体制替换私设律法的理性进行研究,而是解释说,自由只有通过指出其具体的不自由性,也就是说否定它,才能够得到确定。在此意义上来讲,《最低限度的道德》(1951 年)这部以尼采风格创作的格言集以其“从被毁坏的生活中得出的反思”取代了亚里士多德式有关好生活的学说。因为只有坚持否定性,对真正的和解的渴望才能成真。阿多诺还完全拥护德国浪漫主义的传统。与克尔凯郭尔的观点相反,他把艺术看做是真实的、尽管是用譬喻描述的经验之所在(《美学理论》,于 1970 年作者逝世后出版)。因为他认为在“现实生活”的当前境况下这种经验是不可能的,所以整部著作被他解释成一个“漂流瓶”,不寄望当前有人能捡到它。尽管如此,“如果反理性成为现实,而麻木不仁没有转为欢欣鼓舞”,那哲学就“不允许隐退”。

阿多诺和霍克海默共同撰写了《启蒙辩证法》(1947 年),这是一部唯物主义的同时也是悲观主义的理性史。因为理性史在这里被描述成一部衰败史:“完全受到启蒙的世界充满着巨大的不幸。”批评者们把此书看成是反启蒙运动的神话。体系上来讲更为重要的是该书的第一部分,论述了“启蒙的概念”。值得注意的是,阿多诺在这里只是深入研究了服务于自然研究的工具理性,而并没有涉足道德和政治理性:人类不会独立于自然,而是会越来越依赖自然。由此——这就是辩证法——使自然之物屈从于(专断独行的)主体这一目的就颠倒成了由自然之物来控制主体。奥德赛被看做是早期的启蒙者,这样讲是因为,他只是通过用绳子将自己绑在船桅杆上,就战胜了夺命海妖所施的让人疯狂的魔法的诱惑:他以放弃本能欲望甚至是自残的方式保全了自己。和他在一起的全体船员——在这里可以代表现代工人阶级——负责打下他们的主人用以保全自我的物质基础,他们把他捆在桅杆上,然后用蜡封住

自己的耳朵,决不去听海妖的歌声。在《启蒙辩证法》的第二部分《文化工业:作为大众欺骗的启蒙》中,整个大众文化包括广播电视、轻歌剧、流行歌曲、故事片和明星等都被揭露其“蒙蔽”和“欺骗大众”的真面目。当然,没有富裕市民阶层的文化品味,这种揭露也不会发生。

社会哲学家马尔库塞(1898~1979年)首先在大学里学习的是日耳曼学,后来师从胡塞尔和海德格尔学习哲学。在其最初著作《爱欲与文明》(英语版1955年出版)中,马尔库塞将三种思想糅合到了一起:审美理性的浪漫主义纲领(席勒、谢林)、弗洛伊德的本能学说和马克思主义的社会理论。按照马尔库塞的说法,当代社会是通过统治形成的,它作为性欲追求的最终目标,遵循弗洛伊德所说的死亡本能——一种服务于永恒统治的破坏。与此相反,非压抑的文明则只有在完全没有统治的社会中才可能存在。马尔库塞“对发达工业社会的意识形态的研究”成果《单向度的人》(英语版1964年出版)一书成了“68一代”学生运动的圣书。

社会学家(《社会科学的逻辑》,1970年)、政治随笔作者,首先还是作为哲学家的哈贝马斯(1929年生)是最具影响力的当代知识分子之一,他把批判理论从“否定主义的狭窄道路”上引导出来。由于他将批判理论与民主主义理论联系到了一起(《公共领域的结构转型》,1962年),所以对科学的质疑减轻了,且放弃了否定的历史哲学。他认为人的本质特征不是马克思的“类存在物”概念,而是借由语言达成的相互理解(《交往行为理论》,两卷,1981年)。在向康德普遍主义伦理学的复归中,哈贝马斯还克服了源于黑格尔的怀疑任何道德哲学的态度,并——和阿佩尔一起——提出了商谈伦理学对其进行反驳:在没有暴力的商谈中,道德要求可以得到辩护(《道德意识与交往行为》,1983年)。在《现代性的哲学话语》(1985年)一书中,他指责后现代对理性的批判只是对近代主体哲学敷衍了事的、不坚定的克服。在论法律和民主法治国家的商谈理论文集,即著作《在事实与规范之间》(1992年)中,哈贝马斯最终抛弃了无统治性原则,将法律与民主融为一体。他也没有从哲学上为法律奠定基础——比如把它当做共同生活的一种理性形式,这种生活由于肯定人权而达到某种程度上的完美——但是却称它是进化的一个事实。另外,他还打算将人民主权从实质性的道德预先规定中解放出来,虽然它为了合法,还是不得不屈从于人权。近几年来,他还致力于生命伦理学(《人类本性的未来》,2001年)和宗教方面的研究。

## 政治哲学、伦理学和社会理论

第二次世界大战过后,伦理学和政治哲学的发展经历了各自的辩论时期。在英语国家,长期以来元伦理学占据上风,从中立者的观察角度研究道德语言。在逻辑经验主义的影响下,元伦理学随着不可认知主义而产生,认为道德不可客观认识(拉丁语 cognitio)。早在30年代的情感主义[如艾耶尔和史蒂文森(Charles L. Stevenson)]就认为道德判断表达的仅仅是主

观情感(拉丁语 emotiones)或者是要么赞同要么反对的态度,并企图以此影响他人。弱化了的规定主义立场是通向认知主义的一种过渡形式，后者认为道德是可客观认识的。黑尔(Richard M. Hare)认为“道德语言”(同名著作 1952 年出版)是在事实基础上考虑到普遍根据得出的一些规定(拉丁语 praescriptiones),例如金规则或普遍化原则。在后来的新元伦理学思想中,认知主义和不可认知主义在认识论上的对立让位于实在论和反实在论在“本体论”上的对立:实在论认为,存在这样的道德事实,它们在道德判断之前就存在,且不依赖道德判断而独立存在,而反实在论——类似于中世纪的唯名论——则怀疑这种观点。

安斯康姆(Gertrude E. M. Anscombe,1919~2001 年)是赖尔和维特根斯坦的女弟子,她的著作《意向》(1957 年)为行为理论打开了语言分析哲学的大门。安斯康姆回归到了亚里士多德和阿奎那,把人的行为理解成一种意向(intention),并以此来批判逻辑经验主义。因为意向作为行为的原因(reason)构成了一种独特的实践知识,一种无观察的知识,它出现在行为本身。行为原因和行为本身之间的关系被安斯康姆表述为实践三段论。这个三段论的大前提指出某个东西是值得追求的,小前提包括实现追求的行为,结论则说明“可以做什么”。冯·赖特(Georg Henrik von Wright,《说明与理解》,英语版 1971 年出版)把这种三段论看做是人文科学典型的说明模式,并想用它来调和经验主义和解释学之间在方法上的分歧。

功利主义在规范伦理学领域继续发展成了规则功利主义而非行为功利主义，并由此与康德的普遍化原则相衔接：有不同意见认为严格遵守承诺和禁止惩罚无罪者这样的道德义务在原则上是适用的,针对这种异议,功利主义原则应该直接应用于行为规则,而不是单个的行为本身。而且,必须毫无例外地遵守这一点,不允许打着功利主义原则的旗号实则偏离最大公益的任何行为出现。威廉姆斯(Bernard Williams,1929~2003 年)一直对功利主义持怀疑态度。他受到尼采的启发,不久前为古代的羞耻道德做出辩护,不过他认为这与近代的自律道德之间是二者择一的关系,而不是一种补充,就略显画蛇添足了。

在哲学和经济学的交叉地带形成了一个独特的研究领域:理性选择或决断的理论,包括博弈论和福利经济学。这些发展方向将理性限定在了收益核算的范围内,即根据预期目标或偏好(优先选择)判断手段方法的正确性。被称为“囚犯困境”的“理性陷阱”扮演着重要的角色:开明的自利只要没有被道德、法律或国家等外部因素引向与他人的相互合作,就会损及自身。

罗尔斯(John Rawls,1921~2002 年)认为改良了的功利主义也存在正义性方面的问题。因此,他阐发了另一种体系的“正义论”(同名著作英语版出版于 1971 年),该理论主要阐述了社会基本制度,附带也论述了个人正义。对 20 世纪的政治伦理学做出最重要贡献的恐怕就属这部里程碑式的巨著了,由于该书重新解读了卢梭的且主要是康德的社会契约论,于是激起了英语国家有关欧陆传统的大辩论。[持其他的契约论思想的还有:诺贝尔经济学奖得主布坎南(James Buchanan),著《自由的限度》,英语,1975 年出版;诺齐克(Robert Nozick),著《无政

府、国家与乌托邦》,英语,1974 年出版;赫费(Otfried Höffe),著《政治的正义性》,1987 年出版。]

因为罗尔斯运用了理性选择论,所以他在经济学和社会学界也久负盛名,影响深远。根据理性选择的基本思想,人们寻求的虽然是正义的对立面——自身利益的最大化,但是罗尔斯认为社会原则是可选择的,而选择者不知道自己的处境和才能("无知之幕"),于是他们只好公正地做出抉择,因此是正义的。按照罗尔斯的正义即公平的基本直觉理念,社会就是一个合作的体系,合作的收益和负担适当分配,以至于每一个个人都获得了最大利益。用来分配的不是剩余利益,而是社会的基本利益,后者作为各种人生计划的前提条件是每一个人都不可放弃的:权利和自由,收入和财富,令人惊讶的是还包括自尊。

在方法论方面,罗尔斯想要借助于普遍原则,即正义原则,将经过深思熟虑的正义判断置入一种无矛盾的关系中,即"反思的平衡"(reflective equilibrium)中。《正义论》中最重要的两个基本原则是:

(1) 每个人都拥有最广泛的平等的基本自由体系的平等权利,这种自由体系对所有人来说都是可能的。

(2) 社会和经济的不平等必须(a)在正义的储蓄原则的限制下,使最少受惠者得到最大利益,(b)在机会均等的前提下,使职务和地位向所有人开放。

在第二部主要作品《政治自由主义》(1993 年)中,罗尔斯说明了,自由平等的公民如何在宗教、哲学和道德学说方面大相径庭,但又能够达成一致,即"重叠共识"。

"社群主义"自称是社会理论和道德哲学观点合成的一个大家庭,强调成长了的小共同体[社群(communities)]的重要性,它们具有文化方面的特性,其价值在于道德教育、人格的正直及其"我们的社群感"。不是在多元的匿名社会,至少不是在世界社会,而只有在受共同价值约束的、可以一览无余的社群中,才可能存在团结一致的共同生活和解除人之忧惧的、可把握的生活意义。北美的社群主义 [例如麦金太尔 (Alasdair MacIntyre)、桑德尔(Michael Sandel)、瓦尔泽(Michael Walzer)]除了泰勒(Charles Taylor)之外几乎都不同意黑格尔或滕尼斯(Tönnies)这些哲学先驱们的观点。

社群主义要求共同意义和公民道德不无道理。但是,当社群主义反对自由主义所强调的正当相对于善的优先性,并主要主张"善的生活的伦理学"时,它也是应受批判的。有的代表人物有些草率地反对启蒙运动,而且怀疑道德独立于历史和文化的根据,甚至怀疑正义。还有一些人指责自由主义以无历史、无社会的主体即以"不受约束的自我"为出发点。社群主义低估的不仅有作为人性共同根基的正义,还有普遍主义道德的核心与这种道德对不同文化的直接影响之间的概念差别,这些使得社群主义以对位的角色出现。此外,社群主义还忽视了一点,一个社群还能束缚其最小单位,即单个的但并非孤立的个人,甚至能够压制他们。关于这方面,马夸尔德(Odo Marquard,1928 年出生)也是社群主义的代表人物,因为他从黑格尔

的实质伦理的思想出发，指责批判理论忘却了传统，并为通常习惯辩护。

有关法哲学根基的争论几乎一直延续至20世纪末：一边是通过充分的理由将法与道德上的正当权利联系在一起的自然法学派，另一边则是反对这种联系的实证主义法学派。一种只是在**方法论上**的实证主义法学仅仅把自己看做是独立的法学理论，主张一种朴素的区分论：实证法和道德法在概念上是相区别的。针对不只是方法论上的实证主义法学，出现了部分基于正义性所引发的思考的异议：不仅反对认为法的基础在于被授予的权力的凯尔森（Hans Kelsen，《纯粹法学》，1936年），还反对哈特（Herbert L. A. Hart，《法律的概念》，1961年）和卢曼（Niklas Luhmann，《通过程序的合法化》，1969年），前者信任被涉及者的事实上的承认，后者则引证了一种通过程序来实现承认的一般性的准备。自由民主主义可以摆脱实证主义，只要它将程序与民主原则或人权等标准规范联系起来[德沃金（Ronald Dworkin），《认真地对待权利》，英语，1977年]，有的地方还将程序与对法律的违宪审查结合在一起。

社会学家卢曼（1927~1998年）是对哲学产生了巨大影响的相邻学科的社会科学家。起初，他是以持批判理论观点的哈贝马斯的对手身份出现的（哈贝马斯/卢曼：《社会理论还是社会技术论？——系统研究完成了什么？》，1971年）。同时，他还研究了系统和环境之间的高度抽象的区别：现代世界社会的各个功能专门化、所有行动全面铺开的系统（经济、法律、政治、科学、艺术……），必须能在一个复杂的环境下和谐相处。这个环境是如此复杂，以至于摆脱了哈贝马斯的非此即彼的选择：要么是客观化过程中的技术控制，要么是实践中达成的主体间的理解。

后来，卢曼在全面的社会系统理论框架下（《社会的社会》，两卷，1997年）又发展出了一种自然主义的科学理论（《社会科学》，1990年）。与蒯因及其后继者所代表的实用自然主义相反，卢曼代表的不是知识和真理的融贯论，而是跟伽达默尔、阿佩尔以及哈贝马斯的思想存在某种相似的沟通理论。虽然认识是由意识不断激发产生的，全新的思想能够使得知识开始革命性的冒险，但是，最美妙的想法作为知识却是毫无价值的——如果它的沟通信息不起作用的话。知识完全是社会性的；真理是在交往中检验过的知识。交往观察者取代了社会外部的主体，他观察观察者，并能看见观察者看不见的东西。同时，“笛卡尔式的主体特权”也取消了，这种特权源于笛卡尔的观点，认为存在一个独立于任何社会的主体，该主体为一切认识奠基。

卢曼认为，像经济（“财富和金钱”）、政治（“权力”）和科学这些社会各领域都遵循各自的功能专门化的规范性。由于道德与此相反，是功能没有专门化的规范性，所以道德失去了其生存权。事实上，对于每一个领域来说，都存在一种功能专门化的道德，比如就法律来说有人权，而就政治来说有基本权利。除此之外，功能专门化的道德也具有功能没有专门化的共同点，例如全部社会道德都具有相互性（Gegenseitigkeit）和普遍化的能力（Verallgemeinerungsfähigkeit）。

# 应用伦理学

卢曼有关剥夺道德权力(中立化)的诊断遭到了生活现实的否定,“实践哲学”从多方面“得到了平反”。在德国,这种平反首先从现象学、存在哲学和先验哲学那里吸取了源泉,虽然是从历史性方向开始,但不久却获得了系统性方向上的重视:政治哲学方面有吕伯(Hermann Lübbe,著有如《理论与抉择》,1971 年),伦理学领域有爱尔兰根学派,后来还有阿佩尔、哈贝马斯、施佩曼(Robert Spaemann,如《幸福与友善——试论伦理学》,1989 年)和图根特哈特(Ernst Tugendhat,如《伦理学演讲录》,1993 年)。最终,这些都汇入了应用伦理学的大潮。有时候,应用伦理学源于对伦理学的基础的反思,而更多时候却是独立于伦理学的,若干地方还延续了功利主义这样的方向[如辛格(Peter Singer)],尽管功利主义在有关基础的争论中早就遭到了猛烈的抨击。

科技文明及其经济动力遇到了重重困难,这推动了应用伦理学在此期间在全世界广为传播。它涉及的主题相当广泛,从技术、科学、医学伦理学,到环境、经济、能源、动物伦理学,直至法律、国家、和平伦理学,都是应用伦理学的下属分支。在老问题得到解决之前,新的问题就已浮出水面,所以对这些问题的思考长盛不衰,所有经济政治学家都羡慕这种稳定和持久。伦理怀疑主义者认为这是一种不公正的道德化,是苛刻的、甚至不恰当的道德准则的应用。表面上的反对者——道德主义者——则称,公认的准则越来越遭到忽视:良心以及过去的“完满人性”现在日益缺失。第三种诊断更加有说服力:现代技术、经济和医学虽然简化并改善了生活,延长了生命,但它们也给这个世界带来了新的危险以及滥用的可能性,此外还引起了人们对无限权力的幻想,助长了贪婪之心,使得无限度地滥用自然变得更容易。由此,犯错的可能性总体上来讲大大增加,变得更容易患道德病的社会不得不承认“道德成为现代化之代价”(赫费语)。另外,针对后代的正义扮演着重要的角色。不断增长的国家债务、不可饶恕的轻率对待自然环境的行为以及不断增长的消费性的国家职能(社会救济、养老金和大部分医疗服务等)相对于投资性的国家职能支出(基础设施改善和教育研究投入方面等)的份额,都是与正义背道而驰的。

且不说自然环境的负荷越来越沉重,往往光是对自然环境的破坏就不仅证明了人类的集体愚蠢,而且还违背了代际正义,这是一种“新的社会问题”。补偿性正义就能说明这个问题:人们没有问过孩子就把他们带到了这个世界上,这些人就要为他们的境况负责,让他们生活得有价值。同理,人类没有创造自然,因此也就不能成为自然的所有者,而只能是自然的使用者。对人类来说有这样一个预设,即地球和地球上的所有自然资源和物产一起是一笔公有财产:是祖祖辈辈传承下来的公有地或一笔资产,每一代人都靠它的利息生活,而不允许

动用这笔资产。

约纳斯(Hans Jonas,著《责任原理》,1979年)依据海德格尔对"操心作为此在的存在"的分析提出了一种"恐惧的启迪术"(Heuristik der Furcht),以此针对布洛赫的"希望原理"给出了带有诺斯替色彩的、迟到的回答。属于海德格尔的此在分析的还有与操心对位的概念"筹划"和"能在"。因此,"恐惧和希望"这个双重原则更接近他的基本观点。约纳斯采用的相应的方法是考虑正反两方面意见的、审判式的(法庭式的)批判,用来判断现代生活世界里存在的危机现象,以及考虑到公认的道德原则之后技术和医学发展的新的可能性。与此同时,利益权衡也不乏棘手之处。为了能够及时地参与解决此事,人们另外还需要一种"时效文化":既然智慧女神雅典娜的猫头鹰只在夜晚飞翔,那为什么不是在前一天晚上呢?

应用伦理学的发展渐渐引起了一场有关基础问题的争论,即究竟应该以人类中心主义、痛苦中心主义还是生命中心主义的伦理学为基本框架，这三种观点分别以人（希腊语 *anthrōpos*)、所有能感受到痛苦(希腊语 *pathos*)的生物和一切生命(希腊语 *bios*)为中心。其中生命中心主义高度重视一切生命,只有在这一点上它是有道理的。由此它提到了"生命的神圣"[史怀泽(Albert Schweitzer,一译施韦策)、约纳斯],但也就忽视了,在自然界中一切生命都是依赖于其他生命而生存的。痛苦中心主义要求关注动物承受痛苦的能力,这一点是正当的。而人类中心主义必须绝对剔除被诟病的类利己主义思想，确切地说，它值得赞同的观点在于,只有人类可以有道德地对待同类以及非同类,此外在有关生死的问题上,人的生命应该享有绝对的优先权。

医务行为的主要道德原则源于古典时期("希波克拉底誓言")。即使在今天,病患的健康仍然是最高法律(拉丁语 salus aegroti suprema lex:"病患的健康是最高法律"),决不允许做任何对病患有害的事情(拉丁语 nil nocere)。但是这些道德原则不足以解决医学进步所带来的新的问题,例如关于生命终止的问题。是否允许从无法苏醒的病患身上摘取还鲜活的器官?或者,准许进行胚胎研究吗?人们在此虽然会终止生命,但长远来看是为了达到治疗的目的。解决此类问题还需要进行两个层级的"道德-政治对话":主要与道德哲学家和法学家进行的"立法"对话给出方向,或许甚至是规则;"临床"对话则主攻应用性问题。

在"后现代"标签下联合起来的几个哲学家不同意理论哲学和实践哲学这种划分方法。后现代性始于建筑和绘画艺术领域,是反对传统现代性的一次"起义"。在哲学领域,它是指向反映现代自我意识的"宏大叙事"告别。利奥塔(Jean-François Lyotard,《后现代状态——关于知识的报告》,法语,1979年;《争论》,法语,1983年)等哲学家大概都不反对启蒙运动的"现代性方案"(哈贝马斯语),但却反对其意识形态,反对虚构的统一框架,如人性解放、精神向自身的回归或者意义解释学。他们不再为了肯定"多"和"特殊"而渴望"一"和"普遍",以此来"使得对太阳(也就是柏拉图的最高理念)之死的思考成为可能"。争论(歧见)取代了达成一

致(共识),并且——就像亚里士多德、狄德罗、康德和后来的维特根斯坦的思想一样——差异性中的特殊要受到公正的对待[持类似观点的有瓦蒂莫(Gianni Vattimo),著《现代性的终结》,意大利语,1985 年]。

正义当然也为"普遍"服务。与对"普遍"的"专制"的责难不同,普遍性和齐一性(一体化)之间的区别要引起注意:没有普遍的人权,少数民族就不会获得"有差别的权利"。总之,审慎的后现代性形态不仅与"日常-后现代主义"、与思想的随意性,而且还与提倡"怎么都行"[anything goes,费耶阿本德(Paul Feyerabend)提出,《反对方法》,英语,1970 年]的"无政府主义认识论"保持着距离。取而代之的是,它赞同维特根斯坦的看法:"哲学范围内跑得最慢的人是赢家,或者说,最后达到目标的人是赢家。"属于广义上的后现代性作品的还有马夸尔德的《替代的哲学》(2000 年)。该书说明了精神科学方向的定位是绝对必要的,这样能通过回归文化贮备来"补偿"现代世界发生的加速变化。谁进行了补偿,谁就"替代它做了些什么";他不是直接地,而是通过固然不能消除但是可能缓解现代化弊端的迂回方式来克服其缺陷。

**推荐读物:**了解批判理论的入门首选是霍克海默撰写的纲领性文章《传统理论与批判理论》,接下来可以继续阅读阿多诺和霍克海默共同创作的《启蒙辩证法》[①]或者是马尔库塞的《爱欲与文明》[②],最后可以看看哈贝马斯的《认识与兴趣》[③]和《商谈伦理学阐释》。卢曼的著作可以先读《社会系统》(导言和第一章)。语言分析伦理学可以选取黑尔的《道德语言》[④]的若干章节入手;政治伦理学部分不可不看的是罗尔斯的《正义论》[⑤]的第一编;参看赫费的《全球化时代的民主》[⑥]。社群主义思想可以通过麦金太尔的《德性之后》[⑦]来了解,应用伦理学的基本问题可见约纳斯的著作《责任原则》(前言和第一章),赫费的《作为现代化之代价的道德》[⑧]则可作为其对位来读。

---

① 古中译本见 M. 霍克海默、T. W. 阿多诺《启蒙辩证法》,洪佩郁、蔺月峰译,重庆出版社,1990 年。——译者注

② 中译本见赫伯特·马尔库塞《爱欲与文明》,黄勇、薛民译,上海译文出版社,2005 年。——译者注

③ 中译本见尤尔根·哈贝马斯《认识与兴趣》,郭官义、李黎译,学林出版社,1999 年。——译者注

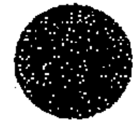
④ 中译本见理查德·麦尔文·黑尔《道德语言》,万俊人译,商务印书馆,1999 年。——译者注

⑤ 中译本见约翰·罗尔斯《正义论》,何怀宏、何包钢、廖申白译,中国社会科学出版社,2001 年。——译者注

⑥ 中译本见奥特弗利德·赫费《全球化时代的民主》,李张林、高靖生、庞学铨译,上海译文出版社,2007 年。——译者注

⑦ 中译本见阿拉斯代尔·麦金太尔《德性之后》,龚群、何怀宏译,中国社会科学出版社,1999 年。——译者注

⑧ 中译本见奥特弗利德·赫费《作为现代化之代价的道德》,邓安庆、朱更生译,上海译文出版社,2005 年。——译者注



# 前景展望:同一个世界的哲学

纵览历史,我们会发现"哲学乍一看像是一个多头大怪物,每个脑袋都说着不一样的语言"(叔本华语)。但观其细部的话,便会注意到它们并非混乱无序,而是相互联系,彼此依赖,并具有共同点,此外大量观点通过论证可以使人信服。其他问题用维特根斯坦的准则来描述恰到好处:"从某种意义上来说,人们无法足够谨慎地对待哲学谬误:因为这些谬误包含了如此之多的真理。"

历史还显示,没有哪位哲学家的观点是绝对独创的。他们每个人其实都站在伟大前辈的肩膀上,而最开始的前苏格拉底哲学家则是站在哲学发端之前和哲学之外的思想家的肩膀上,这些思想家后来不断地给后人以启发。当然,我们不能低估了哲学家的原创性。伟大的哲学家都成功地对世界进行了全新的解释,并由此彻底地改变了世界,促成了一种新的关系:人与自然、与社会、与人自身之间的一种抽象概念的、论据式的,进而能够普遍适用的关系。这种新型关系一开始有点挑衅的姿态,后来便逐渐得到了人们的信赖:启蒙将人从控制世界的神秘力量中解脱出来;"所有人共有理性"的思想;自然不再被理解为一种深奥莫测的力

量,而是可研究的规律与原则的化身。道德上善的生活之原则和正义国家的原则,以及国际法理论和人权思想,都源出于哲学家。所有这一切证明,哲学家是普遍的人类理性的捍卫者,"在其中每个人都有其发言权"(康德语)。

如今我们说的全球化,指的首先是一个世界范围内开放的经济和金融市场。事实上,全球化的含义要更为广泛、更为古老。说它更为古老,因为哲学上的世界关系是从小亚细亚——后来是雅典——发源,首先经地中海区域,然后逐渐扩展至全球的。哲学界的经典人物如柏拉图与亚里士多德,霍布斯与笛卡尔,康德与黑格尔,都曾一度受到全世界的研究,而经济和金融市场的全球化此时还不可想象。有教养的人们家中摆放的,除了计算机,就是奥古斯丁、阿奎那、帕斯卡、尼采、海德格尔和维特根斯坦的著作。这些或其他形态的概念论证式的"世界关系"辐射出无可抵挡的影响力——如若不施以暴力压制的话,那么它无须征服就会赢获整个世界。

人类在三个方面发展成了一个全球的社会:"全球合作共同体"(从哲学和科学经由文化延伸至经济领域)、"全球暴力共同体"(由于武器、有组织的犯罪活动和环境污染的影响范围扩大)和"全球患难和贫困共同体"。这三个层面都表明,需要有全球的统一行动来限制单个的国家,囊括整个人类的政治秩序呼之欲出。根据民主宪政国家这一现代政治方案,该政治秩序有责任和义务实现自由权利和分权,制定社会和经济最低标准,建立国际卡特尔局和国际刑法。单个的国家和像欧洲这样的大区域型准统一体并不需要解散开来,未来要形成的世界秩序正是从中建立起来(联邦主义原则),并保留它们尽可能多的权限(辅助性原则)。就公民方面而言,一种新型的三重公民身份顺势产生:一个人是德国人、法国人或塞内加尔人的同时,又是欧洲人或非洲人,最终还是世界公民——一个联邦式和辅助性的世界共和国的公民。

在这个广泛全球化的时代里,"跨文化对话"应运而生:不同的文化之间既谈论各自的特点,也探讨共同生活的共性。举例来说,日本哲学家西田几多郎(Kitarō Nishida,1870~1945 年)很早就参与了同西方思想的对话。他在思想上受到了欧洲哲学的启发,还引入了他的文化所特有的思维传统和现实经验。我们不能以自己["种族中心主义"(Ethnozentrismus)]的文化,尤其不能以欧美文化为准则来衡量其他文化,各个文化都有其不可替代的独特之处,应该认真对待。

属于跨文化对话的还有这样一个基本先决问题:哲学是否不仅仅——和古希腊先驱一起——产生于希腊的土地之上,它还与古希腊文化的特点有关?这是否关涉到一种不单单是源自希腊土地的哲学,也是希腊的、欧美的哲学?除此之外,非洲的、亚洲的、印度的以及伊斯兰的哲学是否因此也可能具有平等权利?毫无疑问,所有文化都"有权独树一帜","有权保持差异"。因此,就像欧洲文化自古希腊以来从自己的传统和经验出发思索自然和人一样,其他

文化也可以这样发展。从各种原发思想都有其独特的传统和经验这个意义上来讲,也可以存在具有各自文化特性的哲学。但我们是否必须期待它们在哲学的核心领域存在本质上的差别?以罗蒂(Richard Rorty,生于1931年,代表作《偶然、反讽与团结》,英语,1989年)的观点为例,极端的文化相对主义估计会作出肯定的回答,它把一切理论和实践的有效性要求都归因于各文化随历史发展而日渐增多的规范。与极端相对主义理解相反的是,哲学的历史充满了怀疑。

第一个疑惑是:在欧洲以外,只要出现概念和论据式的这种狭义上的哲学探讨,它就构成了无所不包的哲学讨论中显而易见的一部分。不过其他思想通常都跟宗教紧密相连,属于各自文化的核心部分,此外还属于人类的文化遗产,但并没有必要将其归入哲学的核心范围内。第二,历史表明不同的宗教是可以同样地和同一种哲学相关联的:古希腊人和古罗马人的多神教,基督教的教父,后来的伊斯兰教和犹太教代表人物——他们全都(不可知论者和无神论者也一样)可以追溯到柏拉图和亚里士多德之前的思想,或者自柏拉图和亚里士多德开始的思想,并且学会了把特殊的神启与所有人共有的自然理性区分开来。第三,不仅在接受新的质疑方面,而且还在提出新的问题方面,哲学都与宗教交换了意见,例如:“如何设想一位人格神?”抑或是哲学与宗教的对话中著名的尖锐问题:“自由达到了意志自由的地步吗?”“道德上的坏可以认为是道德上的恶吗?”毫无疑问,这种革新也可以在其他文化领域内进行。当哲学获得了普遍可检验的概念和论据,并由此“从自身出发”成为真正世界主义的哲学,成为一种同一个世界的哲学,这时,它才理所当然地达到了哲学的层次。

第四,生活的智慧也是从普通人的、从而是人所共有的理性和经验当中吸取养分的。我们可能会想到所有文化中都找得到这样的金科玉律(“己所不欲,勿施于人”)。我们在法律和正义方面的共同财产也异常丰富:法官不偏不倚的基本思想,程序正义原则,刑法对生命、财产和名誉(荣誉)等基本法律利益的保护,以及刑事诉讼的无罪推定原则,所有这些在任何时代任何文化内,都别无二致。最后,既非规范原则也非经验情况下的法哲学是建立在欧美特性之上的,因此也只能在共性上约束其他文化,虽然其他文化有权保持差异。出于一种有意的谦逊,法哲学没有制定出呆板的法律制度,而只有形式上的原理,这些原理虽然没有选择的余地,始终有效,但在具体情况下可以根据经验、智识和特殊传统灵活运用。

当今的世界主义哲学并没有局限于跨文化对话这方面。其肩负的其他任务都跟关键词“人的生存”有关:个人、团队和共同体怎样才能共同过上对自己、对彼此都好的、正当的生活?怎样在这种生活中联合全球的经济和技术力量并克服其消极影响?还有对公正的世界秩序的追问。所有这些主题里,哲学都被当成了“人性的维护者”,它超越了特殊性而为全人类的共同利益服务,有必要的话亦不惧承认歌德的名言:“进行哲学思考的人都不会同意他那个时代的看法。”

哲学的另一项任务源于一项比较古老的发展:科学的不断分化。如今,自然科学和精神科学或社会科学,以及医学与技术已经发展得如此纷繁复杂,以至于单一学科的专家所知道的东西越来越少。在这种情况下,哲学要考察各学科的共同结构、共同规范及其共同意义。哲学通过这种方式帮助各学科完成新的一体化,达成新的一致。更重要的是,哲学是最古老的精神科学和社会科学。哲学家因此担负着向人类文化遗产注入新鲜血液的任务,具体方式就是不断将文化遗产重新当代化。

除了种种"服务职能",哲学也不能忘记其"世界公民的含义"(康德语),深入研究人类的基本问题:人能够知道什么,人应该做什么,人可以希望什么。哲学不期望得出永恒有效的答案,而是试图将这类问题搞清楚,得出一些能使人类知识达到一定完备程度的答案。人性不仅在艺术家、自然研究者、政治家或行善者身上获得最高形式,还在对把概念论证式的明晰性与方法论的严格性联系到一起的无限知识的追求中达到最高形态。这种追求自古希腊人以来就被称作哲学。



# 人名与学派中外文对照

Abaelard, Petrus　阿伯拉尔

Abraham　亚伯拉罕(先祖)

Abraham ibn David　亚伯拉罕·伊本·大卫

Abubacer　阿布巴克尔,参见 Ibn Tufail 伊本·图菲尔

Achenwall, Gottfried　阿亨瓦尔

Achill (Achilleus)　阿基里斯(阿基琉斯)

Adam　亚当(先祖)

Adeimantos　阿德曼托斯

Adorno, Theodor W.　阿多诺

Aegidius von Rom　罗马的埃吉狄厄斯

Agathon von Athen　雅典的阿伽松

al-Amini, al-Farabi usw.　阿尔阿米尼,阿尔法拉比等,参见 Amini 阿米尼,Farabi 法拉比等

Averroës(Ibn Ruschd)　阿维洛伊(伊本·鲁西德)

Avicebron　阿维斯布朗,参见 Salomon ibn Gabirol 所罗门·伊本·加比罗尔

Avicenna(Ibn Sina)　阿维森纳(伊本·西那)

Ayer, Alfred　艾耶尔

Bacon, Francis　弗朗西斯·培根

Barthes, Roland　巴特

Basra, Lautere Brüder von　巴士拉精诚兄弟社

Bauer, Bruno　鲍威尔

Baumgarten, Alexander Gottlieb　鲍姆加登

Beckett, Samuel　贝克特

Belatthiputta, Sanjaya　散阇耶毗罗胝子

Benjamin, Walter　本雅明

Bentham, Jeremy　边沁

Bergmann, Gerhard　伯格曼

Bergson, Herri　柏格森

Berkeley, George　贝克莱

Berliner Kreis　柏林学派

Bernhard von Clairvaux　克莱沃的伯纳德

Bhartrhari　帕提诃利

Bloch, Ernst　布洛赫

Blumenberg, Hans　布鲁门贝格

Boccaccio, Giovanni　薄伽丘

Boëthius　波爱修

Bohr, Niels　玻尔

Bolzano, Bernard　波尔查诺

Bonaventura (Giovanni di Fidanze)　波纳文图拉(乔万尼·费但扎)

Bonifaz Ⅷ.　博尼法斯八世(教皇)

Bonjour, Laurence　邦久

Boole, George　布尔

Borges, Jorge Luis　博尔赫斯

Bradley, Francis H.　布拉德雷

Brahma　梵天(神)

Cousin, Victor　库辛
Croce, Benedetto　克罗齐
Cumberland　坎伯兰
Cusanus　库萨参见 Nikolaus von Kues 库萨的尼古拉
Dante, Alighieri　但丁
Daoismus, Taoismus(daojia)　道家
Darwin, Charles　达尔文
Davidson, Donald　戴维森
De Morgan, Augustus　德·摩根
Defoe, Daniel　笛福
Demokritt　德谟克利特
Derrida, Jacques　德里达
Descartes, René　笛卡尔
Dewey, John　杜威
Diderot, Denis　狄德罗
Dietrich von Freiberg　弗莱堡的狄德里斯
Dignaga　陈那
Dilthey, Wilhelm　狄尔泰
Diogenes von Seleukia　第欧根尼
Dionysios Areopagita　狄奥尼修斯
Diotima　狄奥提玛
Don Juan　唐·璜
Donatisten　多纳图派
Dretske, Fred　德雷特斯基
Duhem, Pierre　迪昂
Duns Scotus, Johannes　邓斯·司各脱
Dworkin, Ronald　德沃金
Eckhart, Meister　埃克哈特大师
Einstein, Albert　爱因斯坦
Empdokles　恩培多克勒
Empiricus 参见 Empiricus, Sextus　恩披里克·塞克斯都
Engels, Friedrich　恩格斯

Gahya Ibn Adi　加海亚·伊本·阿迪
Galen　盖伦
Galilei, Galileo　伽利略
Gassendi, Pierre (Petrus)　皮埃尔(彼得)·伽桑狄
Gaunilo　高尼罗
Gautama　乔达摩,参见 Buddha 佛陀
Gazali, al-　阿尔加惹尔
Gehlen, Arnold　阿诺德·盖伦
Gentile, Alberico　金蒂雷
Gersonides　吉尔松尼德,参见 Levi ben Gerson 吉尔松
Giovanni di Fidanza　乔万尼·费但扎,参见 Bonaventura 波纳文图拉
Glaukon　格老孔
Gnosis　灵知主义,诺斯替主义
Gödel, Kurt　哥德尔
Goethe, Johann Wolfgang(von)　歌德
Goodman, Nelson　古德曼
Gorgias von Leontinoi　雷昂底恩的高尔吉亚
Goschala, Makkhali　末伽黎瞿舍罗
Gratianus　格兰西
Green, Thomas H.　托马斯·H.格林
Grimm, Jacob　雅可布·格林
Grotius, Hugo　格劳秀斯
Gutenberg, Johannes　古滕贝格
Habermas, Jürgen　哈贝马斯
Hagazade　哈伽札德
Hahn, Hans　哈恩
Halewi (Hallewi), Jehuda　哈列维
Hamann, Johann Georg　哈曼
Han Fei (Han Feizi)　韩非(韩非子)
Hardenberg, Friedrich von　哈登伯格,参见 Novalis 诺瓦利斯
Hare, Richard M.　黑尔
Harrington, James　哈林顿

Humboldt, Alexander von　亚历山大·冯·洪堡
Humboldt, Wilhelm von　威廉·冯·洪堡
Hume, David　休谟
Hunayn (Johannitius)　侯奈因
Husserl, Edmund　胡塞尔
Hutcheson, Francis　哈奇森
Ibn Adi, Gahya　加海亚·伊本·阿迪,参见 Gahya 加海亚
Ibn Baggah (Avempace)　伊本·巴哲(阿维巴斯)
Ibn Sina　伊本·西那,参见 Avicenna 阿维森纳
Ibn Tufail(Abubacer)　伊本·图菲尔(阿布巴克尔)
Idealismus, Deutscher　德国唯心主义
Ingarden, Roman　英伽登
Iris　伊丽丝(女神)
Isaak　以撒(先祖)
Isaak Israeli　以撒·以色利
Jackson, Frank　杰克逊
Jacobi, Friedrich Heinrich　雅可比
Jainismus　耆那教
Jakob　雅各(先祖)
Jakobson, Roman　雅各布森
James, William　詹姆斯
Jaspers, Karl　雅斯贝尔斯
Jean Paul　让·保罗
Jesus Christus　耶稣基督
Jina　胜利者,耆那,参见 Mahavira 大雄
Johannes　约翰(福音书作者)
Johannes Duns Scotus　约翰·邓斯·司各脱,参见 Duns Scotus 邓斯·司各脱
Johannes Scotus Eriugena　约翰·司各脱·爱留根纳
Johannes von Salisbury　萨利兹伯里的约翰
Jonas, Hans　约纳斯
Josef Ben Jehuda　约瑟·本·犹大
Joyce, James　乔伊斯

Kronos　克罗诺斯(神)

Kuhn, Thomas　库恩

Kyoto-Schule　京都学派

La Rochefoucauld, François VI., Duc de　拉罗什福科

Lacan, Jacques　拉康

Lange, Friedrich Albert　朗格

Laotse (Lao Zi)　老子

Laplace, Pierre Simon Marquis de　拉普拉斯

Leg(al)ismus (fajia)　法家

Leibniz, Gottfried Wilhelm　莱布尼茨

Lemberg-Warschauer Schule　莱姆堡-华沙学派

Leonardo da Vinci　达·芬奇

Lessing, Gotthold Ephraim　莱辛

Leukipp　留基波

Levi ben Gerson (Gersonides)　吉尔松

Lévi-Strauss, Claude　列维-斯特劳斯

Levinas, Emmanuel　列维纳斯

Levine, Joseph　列文

Lewis, Clarence I. C. I.　刘易斯

Lewis, David　大卫·刘易斯

Litt, Theodor　李特

Livius, Titus　李维

Locke, John　洛克

Lorentz, Hendrik Antoon　洛仑兹

Lorenzen, Paul　洛伦岑

Lotze, Hermann　洛采

Löwenthal, Leo　洛文塔尔

Lübbe, Hermann　吕伯

Ludwig IV. der Bayer　巴伐利亚的路易四世(皇帝)

Luhmann, Niklas　卢曼

Lukács, Georg　卢卡奇

Łukasiewicz, Jan　卢卡西维茨

Menger, Karl　门格尔
Merleau-Ponty, Maurice　梅洛-庞蒂
Mersenne, Marin　梅森
Metaphysical Club　形而上学俱乐部
Methodischer Konstruktivismus　方法论的建构主义
Mill, John Stuart　密尔
Millikan, Ruth G.　米利肯
Mittelstraβ, Jürgen　密特尔斯特拉斯
Mohammed　穆罕默德(先知)
Mommsen, Theodor　蒙森
Montague, Richard　蒙塔古
Montaigne, Michel Eyquem de　蒙田
Montesquieu, Charles-Louis de　孟德斯鸠
Moore, George Edward　摩尔
Morris, Charles William　莫里斯
Morus, Thomas (Thomas More)　莫尔
Moses　摩西
Moses ben Leon (Moses de Leon)　莱昂的摩西
Moses ben Maimon　摩西·本·迈蒙,参见 Maimonides 迈蒙尼德
Mulla Sadra　穆拉·萨德拉
Münchhausen, Karl Friedrich HieronymusFreiherr von　明希豪森
Mutaziliten　穆尔太齐赖学派
Nagel, Thomas　内格尔
Napoleon I. Bonaparte　拿破仑(皇帝)
Natorp, Paul　那托尔普
Neill, Alexander Sutherland　尼尔
Nelson, Leonard　内尔松
Nero　尼禄(皇帝)
Neukantianismus　新康德主义
Neukonfuzianismus　新儒家
Neumann, Franz　诺依曼
Neuplatonismus, Neuplatoniker　新柏拉图主义,新柏拉图主义者

Neurath, Otto 纽拉特

Newton, Isaac 牛顿

Niebuhr, Barthold Georg 尼布尔

Nietzsche, Frierich 尼采

Nikolaus von Kues (Cusanus) 库萨的尼古拉

Nishida, Kitarō 西田几多郎

Nohl, Hermann 诺尔

Novalis (Friedrich von Hardenberg) 诺瓦利斯(哈登伯格)

Nozick, Robert 诺齐克

Ockham, Wilhelm von 奥卡姆

Ödipus 俄狄浦斯

Odysseus 奥德赛

Oppenhaim, Paul 奥本海默

Origene 奥利金(教父)

Orpheus, Orphiker 奥尔弗斯,奥尔弗斯教派

Osiris 欧西里斯(神)

Padua, Schule von 帕多瓦学院

Panaitios 巴内修斯

Parmenides 巴门尼德

Pascal, Blaise 帕斯卡

Paulus 保罗(使徒)

Payasi 弊宿

Peirce, Charles Sanders 皮尔士

Pelagius 佩拉纠

Penia 佩尼亚(女神)

Pestalozzi, Johann Heinrich 佩斯塔洛齐

Petrarca, Francesco 彼特拉克

Petrus Abaelardus 彼得·阿伯拉尔,参见 Abaelard 阿伯拉尔

Petrus Lombardus 彼得·伦巴德

Phaidros 斐德罗

Philolaos von Kroton 斐洛劳斯

Philon von Alexandria 亚历山大里亚的斐洛

Pico della Mirandola, Giovanni 皮科·德拉·米兰多拉
Planck Max 普朗克
Platon 柏拉图
Platonismus, Platoniker 柏拉图主义,柏拉图主义者
Plessner, Helmuth 普莱斯纳
Plotin 普罗提诺
Poincaré, Henri 彭加勒
Polemarchos 波勒玛库斯
Pollock, Friedrich 波洛克
Popper, Karl 波普尔
Poros 波洛斯(神)
Porphyrios 波菲利
Poseidon 海神(神)
Poseidonios 波塞多纽
Prager Schule 布拉格学派
Pragmatismus, amerikanischer 美国实用主义
Priestley, Joseph 普里斯特利
Proklos 普罗克洛
Prometheus 普罗米修斯
Protagoras 普罗泰戈拉
Proteus 普罗透斯(神)
Proudhon, Pierre-Joseph 蒲鲁东
Proust, Marcel 普鲁斯特
Ptolemäus, Klaudios 托勒密
Pufendorf, Samuel von 普芬多夫
Putnam, Hilary 普特南
Pyrrhon von Elis 皮罗
Pythagoras, Pythagoreer 毕达哥拉斯,毕达哥拉斯主义者
Quesnay, Francois 魁奈
Quine, Willard Von Orman 蒯因
Ramsey Frank P. 莱姆塞
Ranke Leopold von 兰克

Schlegel, August Wilhelm　奥古斯特·威廉·施莱格尔

Schlegel, Caroline　卡洛林·施莱格尔

Schlegel, Friedrich　弗里德里希·施莱格尔

Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst　施莱尔马赫

Schlick, Moritz　石里克

Schopenhauer, Arthur　叔本华

Schrödinger, Erwin　薛定谔

Schulz, Walter　舒尔茨

Schütz, Alfred　舒茨

Schweitzer, Albert　史怀泽

Schwemmer, Oswald　施威默尔

Seneca, Lucius Annaeus　塞涅卡

Seth　塞特(神)

Seuse, Heinrich　苏索

Sextus Empiricus　塞克斯都·恩披里克

Shaftesbury, Anthony　莎夫茨伯利

Shakespeare, William　莎士比亚

Shan Yang　商鞅

Shelley, Percy B.　雪莱

Siddharta　悉达多,参见 Buddha 佛陀

Siger von Brahant　西格尔

Sijstani, al-　西吉斯塔尼

Simmel, Georg　齐美尔

Simonides　西摩尼德

Singer, Peter　辛格

Sirenen　塞壬(妖)

Sisyphon　西西弗斯

Skepsis, Skeptiker, antike　怀疑论,怀疑主义;怀疑论者,怀疑主义者;古典怀疑论,古典怀疑主义

Skinner, Burrhus Frederic　斯金纳

Smith, Adam　亚当·斯密

Sokrates　苏格拉底

Tönnies, Ferdinand 滕尼斯

Toulmin, Stephen E. 图尔敏

Tugendhat, Ernset 图根特哈特

Turgenjew, Iwan 屠格涅夫

Turgot, Anne Robert Jacques 杜尔哥

Tusi, al- 图西

Typhon 提丰(神)

Uranos 乌兰诺斯(神)

Vaihinger, Hans 法伊欣格尔

Valla, Lorenzo 瓦拉

Vattimo, Gianni 瓦蒂莫

Veit, Dorothea, geb.Mendelssohn 多萝西娅·法伊特,父姓门德尔松,参见 Mendelssohn, Dorothea 多萝西娅·门德尔松

Vico, Giambattista 维柯

Vischnu 参见 Wischnu 毗湿奴

Vitoria, Francisco de 维多利亚

Voltaire(François Marie Arouet) 伏尔泰(弗兰苏阿·马利·阿鲁埃)

Vorsokratiker 前苏格拉底思想家

Wagner, Richard 瓦格纳

Waismann, Friedrich 魏斯曼

Walzer, Michael 瓦尔泽

Weber, Max 韦伯

Whitehead, Alfred North 怀特海

Wiener Kreis 维也纳学派

Wilhelm von Moerbeke 穆尔贝克的威廉

Wilhelm von Ockham 奥卡姆的威廉,参见 Ockham 奥卡姆

Williams, Bernard 威廉姆斯

Windelband, Wilhelm 文德尔班

Wischnu 毗湿奴(神)

Wittgenstein, Ludwig 维特根斯坦

Wolff, Christian 沃尔夫

Woolf, Virginia 伍尔芙

Wright, Georg Henrik von　冯·赖特

Wundt, Wilhelm　冯特

Xenophanes　克塞诺芬尼

Xenophon　色诺芬

Xun Zi(Meister Xun)　荀子

Yin-Yang-Schule　阴阳家

Yorck von Wartenburg, Paul Graf　约克·冯·瓦滕堡

Zarathustra　查拉图斯特拉

Zen-Buddhismus　禅宗

Zenon von Elea　爱利亚的芝诺

Zenon von Kition　季蒂昂的芝诺

Zermelo, Ernst Friedrich Ferdinand　策梅洛

Zeus　宙斯(神)

Zhu Xi　朱熹

Zhuang Zi (Chuang Tzu)　庄子

Zola, Émile　左拉

Zou Yan　邹衍



# 译后记

近年来，国内西方哲学史译著颇丰，但是作者为当代德国哲学家的哲学史译著则鲜见。本书作者奥特弗利德·赫费（Otfried Höffe，1943～　）是当代德国著名哲学家，德国图宾根大学哲学教授、政治哲学研究中心主任，海德堡科学院院士，德国《哲学研究》杂志主编，洪堡基金会等重要基金会的评委，德国海德堡、美国哈佛等著名大学的名誉或客座教授。他主要从事哲学与法伦理学研究，在德国乃至整个西方哲学界享有很高的声誉，是当代德国最有影响的哲学家之一。国内已出版了他的多部著作，如《政治的正义性——法和国家的批判哲学之基础》（庞学铨、李张林译，上海译文出版社，2005 年），《作为现代化之代价的道德——应用伦理学前沿问题研究》（邓安庆、朱更生译，上海译文出版社，2005 年）以及《全球化时代的民主》（庞学铨、李张林、高靖生译，上海译文出版社，2007 年）。本书德文第一版于 2001 年出版，第二版于 2005 年出版。我们这个译本即根据德文第二版译出。

正如本书结束语"前景展望：同一个世界的哲学"所表明的那样，本书力图在全球视野中审视哲学几千年以来的发展，勾勒出"世界哲学"的轮廓。在作者看来，哲学之所以是世界的，因为哲学是普遍的和开放的。哲学所提出的问题是全人类的共同问题，而这些问题又源自人

类普遍的好奇心和求知欲。哲学家试图找到一些普遍有效的方法，为全人类回答这些问题。本书结束语中提到的概念论证式方法，就是这样一种普遍的方法。为了获得普遍性，哲学家必须坚持怀疑与批判精神，一方面对所追问的问题穷根究底，另一方面广泛吸取前人和同辈的思想成果，同时又与他们展开思想上的辩论，这样的辩论可能跨越大洲和大洋，跨越数千年的时间。因此哲学探讨也是开放的集体工程，它突破了地域和时间的限制。由于哲学的这种普遍性和开放性，哲学的全球化远远走在了经济和金融的全球化之前。本书对于哲学史的叙述和阐释正是在这样一种“世界”观下展开。本书篇幅虽然短小，但内容并不单薄。就纵向而言，其时间跨度上自古希腊，下至本世纪初，涵盖了哲学的发展历程；就横向而言，不仅囊括了西方哲学史，而且包含了对中国哲学、印度哲学、伊斯兰哲学和犹太哲学的概述。虽然本书对非西方哲学的介绍相对简略，但“人同此心，心同此理”，作者所提出的“世界公民”的视角不失为从整体上理解哲学乃至理解人类思想的一种新的维度。这个译本定名为《世界哲学简史》主要也是基于这种考虑。

考虑到本书作为哲学普及读物的定位，部分有争议的译名仍采用了在已有西方哲学史译著中较为通用的译名，如：Sein 主要译为“存在”，个别处译为“是”；Dasein 主要译为“定在”，个别处译为“此在”、“具体存在”或“实存”；Existenz 主要译为“生存”，个别处译为“存在”或“实存”；transcendental 主要译为“先验”，transcendent 主要译为“超验”。此外原著注释较少，为方便读者理解，译者根据需要补充了一些注释，并在每章末尽可能详尽地提供了作者所列参考阅读书目的主要中译本出处。由于资料来源不同等原因，原著中哲学家生卒年份等信息与《辞海》等工具书中条目有出入，篇幅所限，未一一说明，敬请谅解。在章节分配上，唐玉屏翻译了导言、第 2、4、6、8、9、10、12~18 章和结束语，张严翻译了第 1、3、5、7、11 章，除此之外，两位译者对每一章都进行了初步互校。

深深感谢南京大学哲学系方向红先生。方先生自始至终对我们的翻译给予了耐心的指导，并且在百忙之中抽出时间，对全部译稿进行了认真细致的校订。若没有他的全力提携和帮助，本书几乎不可能面世。感谢南京大学哲学系王恒教授在翻译过程中对我们始终如一的支持，以及对译稿的批评和指正。感谢本书策划编辑朱海华女士为出版此书付出的不懈努力，感谢她的苦心督促和热情鼓励，以及对我们一再延迟交稿的耐心。感谢江苏教育出版社的余晓灵先生为此书出版牵线搭桥，并给予我们以坚定支持和中肯建议。感谢社会科学文献出版社的大力支持。翻译过程中参考了国内现有相关译著、哲学史著作和研究专著，在此一并致谢。感谢我们各自的家人多年来在我们背后默默的支撑。由于两位译者经验和水平所限，错误、疏漏和不妥之处在所难免，恳请广大读者和方家不吝赐教。

**译者**

**2008 年 11 月**